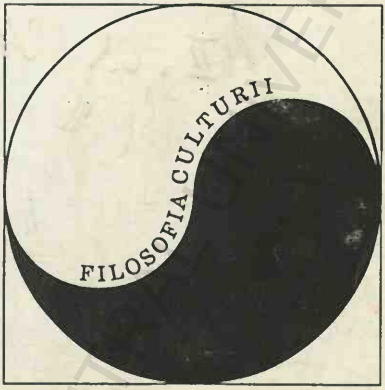
MICHEL FOUCAULT

Cuvintele și lucrurile



EL. TURA UNIVERS

II 308 824

Un decolonizator de spirite

E surprinzător şi trist să constaţi cît de puţin cunoscut la noi este Michel Foucault, gînditor a cărui operă este citită, răscitită şi intens comentată pe toate continentele. Învăţămîntul umanist autohton este încă departe de a-l fi introdus în bibliografia obligatorie, specialiştii diverselor cîmpuri de cercetare îl citează mai degrabă decît îl citesc, editorii nu s-au grăbit să-l publice în româneşte*.

În deceniile totalitarismului comunist a existat o rezervă oficială faţă de opera unui asemenea autor care, deşi de stînga şi chiar membru al Partidului Comunist Francez (în prima sa tinereţe şi doar pentru doi ani), a ştiut să rămînă în afara îngustimilor ideologice partizane. Inteligenţa puternică şi liberă a lui Foucault a venit mereu în contradicţie cu dogmatismul comunist, fie că n-a acceptat trunchierile impuse unui studiu al său despre Descartes – cenzura funcţiona, cum se vede, şi în cadrul partidelor comuniste din Occident – fie că s-a văzut sancţionată în Polonia (unde Michel Foucault a fost lector de franceză între anii 1958-1959) şi de unde a fost expulzat datorită interesului arătat faţă de problema internării).

Raporturile cu Althusser şi, mai ales, cu Sartre ar putea fi, la rîndul lor, comentate din această perspectivă. Rămîn însă definitorii pentru atitudinea politică (şi morală) a lui Foucault fapte precum apariţia, uneori chiar alături de Sartre, în cadrul unor manifestaţii pariziene în prelungirea marilor mişcări din mai 1968, dar şi solidarizarea cu disidenţii sovietici ori protestul răsunător împotriva „legii marţiale" din Polonia (mai precis, împotriva pasivităţii guvernului francez faţă de o asemenea măsură represivă şi a arestării lui Derrida la Praga în 1982.

* Cu o notabilă excepţie, Editura de Vest, care a publicat în 1995 (într-un singur volum masiv) *Istoria sexualităţii*.

Dincolo de reacţiile publice ale autorului, opera lui Foucault, ea însăşi, privită în ansamblul ei, era incompatibilă cu materialismul dialectic şi istoric în genere şi în mod deosebit cu versiunea lui etatizată şi simplificată în ţările socialismului real. Contestaţia foucauldiană a istorismului şi a umanismului nu putea fi pe placul ideologilor oficiali, ca să nu mai vorbim de impactul subversiv pe care lucrările sale despre formele Puterii şi ale represiunii le-ar fi avut în atmosfera totalitarismului victorios.

Dacă la aceste obstacole adăugăm dificultatea extremă a cel puţin unora dintre lucrările lui Foucault, precum şi moartea precoce a autorului, întîmplată în 1984, în plină glorie, am putea avea o explicaţie (parţială) a întîrzierii introducerii operei sale în cultura noastră. Dar dispariţia autorului n-a însemnat cîtuşi de puţin încheierea carierei operelor sale, a iradierii lor. Noi traduceri şi reeditări ale lucrărilor lui au continuat să apară, comentariile critice pe marginea lor s-au înmulţit, evoluţia unor discipline ştiinţifice resimte vizibil influenţa gîndirii sale.

Receptarea lui Foucault în diferite spaţii de cultură s-a produs, firesc, în funcţie de tradiţiile şi aşteptările locale, astfel încît se poate spune astăzi că există un Foucault „american", sensibil diferit de acela „francez", după cum există o versiune a lui japoneză sau alta sud-americană. Sînt convins că, dacă am fi în măsură să urmărim ecourile operei foucauldiene în cultura estului european, am întîlni o altă imagine, răspunzînd altor necesităţi şi întrebări.

În ce ne priveşte pe noi, românii, cred că trebuie să integrăm cît mai rapid această operă, împreună cu destule altele rămase neasimilate în ultimele decenii şi compunînd o etapă a gîndirii europene pe care nu cred că ne-am putea îngădui s-o „ardem", cum am procedat (prea) adesea de-a lungul efortului nostru recuperator.

*

* *

„Ce este un autor?", se întreba Michel Foucault într-o conferinţă rostită la Societatea Franceză de Filosofie în 1969, al cărei text publicat se va bucura de o lungă şi bogată posteritate. El constata că atît noţiunea de *autor*, cît şi aceea de *„operă"* sau de *„scriitură"* devin problematice în zilele noastre, dacă nu vor fi fost dintotdeauna astfel. „Scriitura se desfăşoară ca un joc, ce îşi depăşeşte

negreşit propriile-i reguli", supunîndu-se mai puţin conţinutului semnificat, cît „naturii înseşi a semnificantului". „Funcţia expresivă a discursului" tinde să dispară şi, o dată cu ea, *autorul* însuşi, aşa cum l-a conceput „tradiţia istorico-transcendentală a secolului al XIX-lea".

Tema recurentă – mai ales în comentariile literare foucauldiene – a înrudirii scrisului cu moartea serveşte drept argument în favoarea aserţiunii referitoare la „efasarea caracterelor individuale ale subiectului vorbitor". Ceea ce se repune, de fapt, aici în discuţie sînt „privilegiile subiectului", cu deosebire prezenţa lui originară, fondatoare: „Punerea între paranteze a referinţelor biografice sau psihologice atunci cînd se analizează o operă (text literar, sistem filosofic, operă ştiinţifică) înseamnă deja punerea în discuţie a caracterului absolut şi a rolului fondator al subiectului".

Subiectul nu e altceva decît „o funcţie (variabilă şi complexă) a discursului". Iar autorul – cum notează Foucault într-o versiune lărgită a textului său – nu va fi altceva decît o limită, „un principiu de economie" în proliferarea periculoasă a sensurilor şi a ficţiunilor. Autorul este, prin urmare, departe de a reprezenta o instanţă creatoare „transcendentă tuturor limbajelor", autorul, de fapt, „nu precede operele". Sursa semnificaţiilor infinite ale unui text ori discurs nu se află în autorul lor, a cărui funcţie va dispărea într-o altă lume decît aceea burgheză, bazată pe individualism şi pe proprietatea privată. Se poate imagina, adaugă Foucault, o cultură unde discursurile ar circula fără ca funcţia autor să apară vreodată. „Toate discursurile [...] s-ar desfăşura în anonimatul murmurului."

Acesta fiind (în linii foarte mari) conceptul abstract de *autor* al lui Foucault, să vedem cum se defineşte el însuşi pe sine ca autor în raport cu propriile-i texte şi, mai ales, cum crede că ele îl definesc. Atitudinea lui este, în această privinţă, ambivalentă, spre a nu spune contradictorie. Pe de-o parte, şi în continuitate logică (nu temporală) cu teoria din *Ce este un autor?* el pare să înţeleagă scrisul ca pe un exerciţiu de *de-personalizare:* „Fără îndoială, nu sînt singurul care scrie pentru a-şi pierde chipul". Frazele următoare, la fel de memorabile şi de frecvent citate, conţin un refuz al fixării şi al recunoaşterii de sine: „Nu mă întreba cine sînt şi nu-mi cere să rămîn acelaşi: e o morală de stare civilă; ea guvernează documentele noastre. Dar să ne lase liberi cînd e vorba de scris". Putem vedea aici şi un refuz al identificării cu propria-i

operă? Oricum, ambele declarații lasă impresia că așază sub pavăza *măștii* atît biografia autorului, cît și opera sa.

Ar mai trebui, în aceeași ordine de idei, adăugat faptul că Foucault a fost extrem de restrictiv în privința datelor cu care propria-i biografie ar fi putut contribui la elucidarea textelor sale. Înainte de a muri, el și-a distrus arhiva personală aproape în întregime și a interzis publicarea postumă de manuscrise, printre acestea și schița unui capitol important (despre perversiune) din *Istoria sexualității*.

În același timp, opera sa însăși, dincolo de temele ei mai mult sau mai puțin inedite și în ciuda cîtorva mărci stilistice inconfundabile, poartă o aură de impersonalitate și mister înfățișîndu-ni-se adesea ca „un ansamblu de cunoștințe fără subiect", ca o gîndire venită dintr-un exterior lipsit de identitate.

Pe de altă parte, și mai cu seamă în ultimii ani de viață, Michel Foucault a lăsat să se înțeleagă și chiar a afirmat caracterul *autobiografic* al lucrărilor sale: „De cîte ori am încercat să fac operă teoretică, a fost pe baza unor elemente din experiența proprie". Într-un interviu din 1978, întîlnim o recunoaștere încă mai amplă: „... nu există nici o carte de-a mea care să nu fi crescut, cel puțin în parte, dintr-o experiență directă, personală [...] a nebuniei, a spitalelor psihiatrice, a bolii [...] și chiar a morții".

De altfel, însăși alegerea temelor lucrărilor sale poate fi considerată simptomatică. În plus, din biografia lui n-au lipsit gesturile *exhibiționiste* – legate (numai aparent) paradoxal de zonele de penumbră ale existenței sale. Dar el n-a încurajat nici o clipă confuzia între *eul personal* și acela *auctorial* și poate că tocmai această voință demarcatoare l-a determinat să-și asume public homosexualitatea atît de tîrziu și pe căi atît de marginale. Cu toate că a făcut din *ciudățenie* un stil comportamental la care opera a fost mai mult decît permeabilă, Foucault a ținut pînă spre sfîrșitul vieții să-i asigure acesteia din urmă o receptare așa-zicînd normală, într-un plan de relativă neutralitate intelectuală, să o ferească de lecturi dinainte orientate, pasionale și reductive.

Din această perspectivă, un text precum *Ce este un autor?* poate fi interpretat ca o versiune radical abstractizată (și fără adresă polemică evidentă) a pamfletului proustian *Contra lui Sainte-Beuve*. Autorul ca „funcție a discursului" este o replică dată din altă vîrstă a criticii (literare și filosofice) observației esențiale a lui Proust conform căreia „o carte este produsul altui eu decît acela pe care îl manifestăm în obișnuințele [...] și în viciile noastre".

Ambii autori ajung la concluzii cu valabilitate generală, extrapolînd o experienţă proprie şi încercînd să-şi apere biografia de intruziunile voyeuriste ale criticii sau ale altor instituţii, să delimiteze un spaţiu de intimitate la care „celălalt" să nu aibă acces decît – cel mult – pe calea sublimatoare şi/sau abstractizantă a discursului, a creaţiei.

Legăturile între viaţa lui Foucault şi opera sa rămîn – pe acest plan al sugestiei de idei – foarte strînse, în ciuda rezervei sale faţă de actul *confesiv*, rezervă, la rîndul ei, simptomatică. Biograful său, Didier Eribon, ne atrage atenţia că „însăşi ideea de mărturisire îl îngrozea pe Foucault". Şi adaugă, invocînd în sprijin textele acestuia: „Groază ale cărei urme le găsim în întreaga sforţare a ultimelor sale cărţi de a respinge, refuza, dezarma injoncţiunea de a spune, de a vorbi, de a face pe cineva să vorbească". Mai înainte, prietenul de o viaţă al filosofului, Daniel Defert, observa că „în opera lui, Michel Foucault a inserat practica mărturisirii în cadrul unei problematici a puterii. El n-a preţuit niciodată confesiunea ca atare, dezvăluind întotdeauna în desfăşurarea ei un proces de ordin poliţienesc". Fără să creadă, aşadar, în şansele confesiunii voluntare, spontane şi directe, Foucault a preferat să lase opera să mărturisească pentru el în felul ei specific, deviant, oblic şi impersonal, mulţumindu-se doar să indice uneori o cale de acces către o identitate profund problematică.

Meditaţia pe marginea experienţei biografice şi artistice a lui Raymond Roussel îl conduce pe autorul nostru la o altă formulare, mai directă, de această dată, şi mai cuprinzătoare; ea are, în plus, meritul de a armoniza cele două soluţii contradictorii pe care Foucault le-a dat raportului între operă şi biografie în genere şi aceluia dintre propria operă şi propria biografie în special. Opera majoră a unui scriitor adevărat, crede criticul, este „pînă la urmă, el însuşi în procesul de scriere a cărţilor sale". Şi, mai departe: „Viaţa privată a unui individ, preferinţa lui sexuală şi opera lui sînt legate între ele nu pentru că opera îi traduce viaţa sexuală, ci pentru că această operă include întreaga viaţă, ca şi toate textele".

Ideea omologării biografiei cu opera aminteşte de Friedrich Gundolf, care a tratat în această manieră simultană, sintetică, viaţa şi scrierile lui Goethe, cu precizarea importantă că, pentru el, operele marilor artişti constituie însăşi viaţa lor, sînt „corpurile pe care ea le conţine". Dacă pentru Gundolf, ca un demn discipol diltheyan, opera este viaţă fiindcă viaţa creatorului o include, pentru Foucault, conceptul operei este cel inclusiv: opera include viaţa

autorului ei, biografia lui face parte din operă, este operă. Ni se propune, aşadar, pe de-o parte, o operă înţeleasă ca o formă de viaţă, ca o viaţă cuprinzătoare, exemplară, pe de altă parte, o biografie concepută ca o operă totală.

Să ne oprim aici o clipă asupra conotaţiilor profund reflexive ale gestului foucauldian de aşezare a „întregii vieţi" sub semnul operei sau, mai exact (de fapt, mai insidios) la adăpostul operei. Înţelegem acum mai bine că autorul nostru nu accepta confuzia eului operei cu acela al biografiei tocmai pentru că voia ca unificarea lor să se facă în cadrul operei şi în numele ei.

Ideea considerării celor două euri într-o perspectivă unitară o va fi întîlnit Foucault încă la începutul carierei sale, cînd comenta, de pildă, *Universul imaginar al lui Mallarmé* de Jean-Pierre Richard şi cînd remarca identificarea de către critic a unui eu care nu aparţinea în exclusivitate nici biografiei, nici operei, ci manifestărilor lor reunite: „Mallarmé-ul la care se referă analizele lui nu e nici subiectul gramatical pur, nici subiectul psihologic profund, ci, mai degrabă, cel care spune «Eu» în opere, în scrisori, în ciorne şi în diferite confidenţe".

Încercarea de a supune biografia operei rămîne caracteristică pentru Foucault şi o altă versiune a ei o constituie efortul conştient de a ieşi – prin operă – din biografie. Scrisul e departe de a reprezenta pentru acest gînditor doar o formă de confesiune imediată, complexă, el îndeplineşte o funcţie transformatore, *transgresivă*. Cu ajutorul lui şi prin intermediul operei se construieşte o nouă personalitate. „Scriem pentru a deveni alţii decît cei care sîntem", declară Foucault, inspirat tot de experienţa lui Roussel, dar trimiţînd, o dată mai mult, la acel „adevăr invizibil" şi „secret vizibil" care participă la drama existenţială proprie şi, în acelaşi timp, probabil, la *stranietatea radicală* a scrisului său.

Prin urmare, scrisul nu e numai (şi nu e atît) un mod al descoperirii sau al regăsirii de sine, cît şi (mai ales) unul al „desprinderii de sine". Vechiul dicton „Cunoaşte-te pe tine însuţi" pare să fie înlocuit de autorul nostru printr-un altul: „Eliberează-te de tine însuţi!" Sîntem aici la polul opus îndemnului nietzschean: „să devii ceea ce eşti". Devenirea nu mai vizează acum identitatea, ci alteritatea. Demonismul foucauldian pare că se consumă nu în direcţia aprofundării, ci în aceea a înstrăinării de sine. Dar această înstrăinare nu înseamnă pentru autorul nostru decît o apropiere progresivă, o reasumare continuă. „Demonul nu este Celălalt",

proclamă el, ci Acelaşi, „ceva ciudat care te derutează şi te lasă perplex – Asemănarea perfectă".

În ultimul său interviu, Foucault însuşi recunoaşte că, de-a lungul carierei sale, a apelat la „anumite metode retorice de a evita unul dintre domeniile fundamentale ale existenţei" – domeniul subiectului, al sinelui, al conduitei individuale, dar că, în fapt, lucrările lui pot fi interpretate ca nişte „fragmente dintr-o autobiografie". Desigur că această formulă nu trebuie citită în litera, ci în spiritul ei deductiv, acelaşi care îl făcea pe Valéry să o conceapă cu mult înainte: „Nu există teorie care să nu fie un fragment cu grijă pregătit al unei autobiografii". Să nu uităm, de altfel, că acelaşi Valéry susţinea – ca şi (încă o dată) Foucault – impersonalitatea creaţiei, disocierea operei de ascendenţe şi aderenţe biografice.

Biografia are însă *rezistenţele* ei caracteristice la orice tip de sublimare şi, mai ales, moduri neaşteptate, secrete, labirintice, de a induce problematica, ritmicitatea şi chiar stilul operei la a cărei origine se află (de la bun început sau pînă la urmă). Dorinţei lui Foucault de a „deveni altul", de a „se desprinde de sine" prin scris îi răspunde butada congenerului şi colegului său (la Şcoala Normală Superioară) Jean d'Ormesson: „Devii ceea ce poţi, eşti ceea ce te naşti" (citat din memorie).

În ultimii ani de viaţă, aceia în care elabora şi reelabora volumul II şi volumul III din *Istoria sexualităţii*, ani pe care i-a trăit, se pare, cu certitudinea bolii şi a morţii apropiate, Foucault intră în altfel de relaţii cu opera sa. Am putea chiar spune că un transfer substanţial se produce de la operă la viaţă, a cărei preocupare fundamentală devine una *pentru sine*, ca şi tema ultimului său volum (*Le souci de soi*, 1976). Titlurile ultimelor cursuri ţinute la Collège de France erau, de altfel, consonante: *Hermeneutica subiectului* în 1981-1982, *Guvernarea de sine şi guvernarea altora* (19892-1983) şi *Curajul adevărului*, în 1983-1984. Rolul *determinant* al operei, caracterul ei *efectiv, eficient* asupra vieţii autorului, se confirmă o dată în plus. Paul Veyne, reputatul clasicist şi istoric, bun prieten al lui Foucault, subliniază într-o evocare emoţionată că „redactarea acestor două cărţi a jucat pentru el rolul pe care scrierea filosofiei şi jurnalul intim îl jucau în filosofia antică: de lucrare a sinelui asupra sinelui, de autostilizare".

Confruntarea cu morala creştină şi, mai ales, cu aceea păgînă la care îl conduc pe Foucault cercetările de istorie a sexualităţii nu rămîne fără consecinţe asupra modului de a-şi reprezenta viaţa

proprie. Idealul stoic al modelării de sine prin scris îl preocupă intens, iar influența lui Seneca e incontestabilă într-un eseu precum *Scrierea de sine* din 1983. Dar Foucault interpretează în felul său stoicismul, ca pe o etică a elitei, ca pe o etică „al cărei scop principal a fost unul estetic". Nu ne vom mira, deci, înregistrînd întrebarea retorică pe care o pune acum: „Viața oricărui individ n-ar putea fi o operă de artă?" Cel care, în 1964, concepea autorul ca pe o „funcție a discursului", se arată uimit de faptul că „în societatea noastră arta nu mai are raporturi decît cu obiectele, și nu cu indivizii sau cu viața..."

În ultimele sale studii, autorul își propune, de pildă, să arate cum au fost problematizate în antichitate activitatea și plăcerile sexuale prin „practicile sinelui" făcînd să funcționeze criteriile unei «estetici a existenței»". Dar acest proiect se suprapune cu unul existențial, autobiografic. „Omul dorinței" a cărui istorie o reface este, într-un fel, el însuși. Titlurile care compun tripticul dedicat sexualității sînt profund reflexive. *Voința de a cunoaște, Practicarea plăcerilor* și *Preocuparea de sine* nu reprezintă, oare, un mod emblematic al autorului de a se scrie pe sine? Exercițiul plăcerilor n-a fost un fel de a face să funcționeze criteriile unei „estetici a existenței" proprii?

Dar acest exercițiu a fost unul experimental și experențial totodată, deloc incompatibil cu un alt exercițiu – „cel al sinelui în actul gîndirii" – pe care Foucault îl echivala cu *asceza*. Ideea sacrificiului nu lipsește nici ea, în primul rînd ca renunțare la sine. De altfel, scriitura a fost de la început legată în viziunea foucauldiană de sacrificiu.

În contextul ultimilor ani de viață și al ultimelor scrieri, cele mai tranzitive fraze foucauldiene își descoperă, dintr-o dată, o potențialitate aproape lirică. Mai mult decît atît, efectul acesta poate fi chiar retroactiv. Citind, de pildă, comentariul din 1971, dedicat lui Nietzsche și referitor la „sacrificarea subiectului cunoașterii" drept urmare a însuși procesului cunoașterii și a „experiențelor operate asupra noastră înșine", nu putem face abstracție de unele răsfrîngeri ce ne apar astăzi ca anticipări.

Numai definiția din 1964 a *scriiturii* ca „deschidere a unui spațiu unde subiectul care scrie nu încetează să dispară" continuă să rămînă – în imobilitatea ei semantică atît de vie, în mișcarea închipuită ce nu se finalizează și nici nu se oprește – mereu egală cu sine și liberă de orice aderență biografică posibilă. Moartea autorului Foucault nu-i influențează în nici un fel semnificația

pentru că „marca" autorului continuă să fie prezentă în text – așa cum a fost de la început – ca „singularitate a absenței sale".

*
* *

Tendința dominantă a lui Foucault este aceea de a-și autoriza biografia prin operă, atunci cînd nu-și propune să și-o schimbe astfel. Dar, cu toate că el înclină să atribuie scrisului (și nu trăitului) rolul *determinant,* decisiv, datele esențiale ale vieții și formației sale continuă să fie revelatoare pentru studiul lucrărilor sale. Nu-mi propun să mă opresc asupra lor decît în trecere și apelînd la informația furnizată de două biografii recente, una semnată de Didier Eribon (*Michel Foucault,* Flammarion, 1991) și cealaltă de James Miller (*The Passion of Michel Foucault,* Anchor Books, Doubleday, New York, 1993), amîndouă excelente, excepționale chiar, reprezentînd, alături de comentariile lui Gilles Deleuze (*Foucault,* Les Editions de Minuit, 1986) tot ce s-a scris mai convingător dintr-o vastă bibliografie consacrată acestui autor de o dificultate extremă.

Dacă volumul lui James Miller este o evocare biografică, în toată puterea cuvîntului, scrisă cu talent literar și capacitate de analiză și de proiecție existențială, textul lui Didier Eribon nu-și propune să fie altceva decît o reconstituire exactă și austeră; autorul pare că își cenzurează apetitul interpretativ, dar nu fără a pune în relație evenimentele biografice astfel încît să se deschidă singure unei ipoteze pe care exegetul mai mult o sugerează decît o formulează ca atare; nu pentru că n-ar fi capabil s-o facă, ci pentru că i se pare că depășește obiectivul său. Sînt implicate aici o rigoare, o decență și o eleganță admirabile.

Născut la 15 octombrie 1926 la Poitiers, într-o solidă familie burgheză (tatăl și ambii bunici au fost medici chirurgi), Michel Foucault își face studiile liceale în orașul natal, plecînd apoi, în 1945, la Paris pentru a urma stagiul pregătitor (khâgne) în vederea înscrierii la faimoasa École Normale Supérieure. La nu mai puțin cunoscutul liceu Henri IV are loc întîlnirea cu Jean Hyppolite, comentatorul inspirat al lui Hegel și traducătorul în franceză al *Fenomenologiei Spiritului,* cel care îi va fi profesor și la Școala Normală și al cărui loc îl va lua, în 1968, la Collège de France. Foucault îi va purta o recunoștință profundă lui Jean Hyppolite, de vreme ce aproape că îi atribuie acestuia propriile

sale teme: „raporturile între violență și discurs, între logică și existență, între conținutul cunoașterii și necesitatea formală". De altfel, lucrarea sa de diplomă se intitulează *Constituirea unui transcendental istoric în „Fenomenologia Spiritului"* de Hegel.

Deși Hegel este în centrul preocupărilor sale inițiale și al dezbaterii filosofice din epocă – poziție întărită de existențialism și marxism – tînărul Foucault citește cu atenție și alți gînditori importanți: Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger. Despre acesta din urmă va declara la un moment dat: „Întreaga mea devenire filosofică a fost determinată de lectura lui Heidegger".

Aceste cuvinte sînt înzestrate cu adevăr personal și istoric totodată: Foucault poate fi considerat un gînditor în linia lui Heidegger, spre deosebire de Sartre, de pildă, revelatorul și difuzorul universal al acestei filosofii – pe care n-a înțeles-o în esența ei: neînțelegere evidentă, de pildă, în tot ceea ce separă *Scrisoarea despre umanism* de *Existențialismul e un umanism*. În penultimul capitol din *Cuvintele și lucrurile*, Foucault evocă (fără s-o numească) versiunea heideggeriană a unei fenomenologii care nu evită problema ontologică: „O formă de reflecție se instaurează, cît se poate de îndepărtată de cartezianism și de analiza kantiană, unde e vorba de ființa omului în acea dimensiune conform căreia gîndirea se adresează negînditului și se articulează pe el".

Nietzsche însuși este citit prin Heidegger sau, mai exact, recitit, căci Foucault îl descoperă treptat, „revelatoare" fiind mai ales *Considerațiile inactuale*. Mai mult decît oricare alt gînditor, Nietzsche îi insuflă curajul de a fi el însuși, de a-și încerca virtualitățile, de a se lăsa provocat și de a fi, la rîndu-i, provocator. „Nu există fapte, există doar interpretări"; dincolo de replici punctuale, cercetarea arheologică foucauldiană, în ansamblul ei, pare să pornească de la faimosul aforism nietzschean.

Revelația lui Nietzsche, produsă în 1953, nu subminează imediat convingerile marxiste ale tînărului normalian, devenit în 1950, sub influența lui Althusser, membru al Partidului Comunist Francez. „Ambele filosofii încurajau în ochii lui acea schimbare radicală a gîndirii și a lumii, resimțită ca necesară, inevitabilă, urgentă." După controverse neplăcute datorate îngustimilor ideologice ale Partidului Comunist Francez și în urma ultimului proces stalinist – „complotul medicilor" –, Foucault decide să se retragă, însuși marxismul său încetînd să mai fie unul explicit asumat. Faptul că anii formației sale au aparținut unui moment de cultură în care tendința intelectuală dominantă a fost una marxistă

se repercutează însă asupra lucrărilor lui de început, de n-ar fi să notăm decît insistența asupra etiologiei sociale a maladiilor minții.*

Abia atacurile antimarxiste din *Les mots et les choses* (1966) vor clarifica lucrurile și vor marca o nouă etapă în opera foucauldiană. Dar chiar și după repudierea explicită a marxismului, cum observă cu exactă intuiție exegetul său american James Miller, „o aură amorfă de speranță revoluționară – o implicită convingere că anumite forme sociale limitate pot fi în întregime transformate – va tempera abordarea lui filosofică altfel agresivă, îmbibînd-o cu un gust difuz de așteptare escatologică."

Dacă se poate vorbi de o înrudire pe filiera nietzscheană și de o influență directă exercitată asupra lui Foucault, atunci numele ce trebuie neapărat pomenite sînt ale lui Bataille și Blanchot.** Fascinația pentru acești autori este nu doar recunoscută, ci și manifestată prin preluarea unor idei și chiar a unor formulări memorabile. Scriitura ca experiență liminară, ca spațiu din care subiectul nu încetează să fie absent, refuzul indiscutabil al primatului conștiinței, iată numai cîteva puncte de vedere susținute de cei doi importanți scriitori înaintea autorului nostru. Acesta știa ce spune în 1970, prefațînd seria de *Opere complete* ale lui Georges Bataille publicată de Gallimard: „Îi datorăm lui Bataille o mare parte din momentul în care sîntem. Dar și ceea ce rămîne de făcut, de gîndit și de rostit îi este, fără îndoială, îndatorat și încă pentru multă vreme..."

Modelul lui Foucault în critica literară a fost cu siguranță Maurice Blanchot, a cărui amprentă o regăsim atît în concepția sa estetică generală, în selecția unora dintre autori comentați, cît și în turnura frazelor sale. Gustul pentru obscur și impenetrabil, ca și raportul între apariția limbajului „în ființa lui" și „dispariția subiectului" vor fi constante ale textelor foucauldiene. Vorbind despre anii '50 ai începuturilor lui, Foucault îi mărturisea, la un moment dat, lui Paul Veyne: „în perioada aceea visam să fiu Blanchot".

* Nimic mai ilustrativ în acest sens decît următoarea definiție dată maladiei mentale: „... consecința contradicțiilor sociale în care omul s-a alienat istoricește" (*Maladie mentale et personnalité*, PUF, 1954, p.104).

** „... l-am citit pe Nietzsche din cauza lui Bataille și l-am citit pe Bataille din cauza lui Blanchot" recunoaște el într-un interviu din 1993. (*Dits et écrits*, vol.IV, p. 437).

Dar poate că autorul cel mai aproape de Nietzsche dintre cei care au avut un rol în orientarea lui Foucault rămîne Pierre Klossowski, „descoperitor" al lui Sade şi al conceptului antic de „simulacru" opus „semnului" caracteristic creştinismului. După cum înţelegem din chiar comentariul său, Foucault îl preţuieşte pe Klossowski şi pentru ponderea pe care o acordă *Aceluiaşi* spre deosebire de tradiţia creştină, preocupată cu precădere de *Celălalt*. Nu numai problema nebuniei, dar şi aceea a modificărilor epistemice sînt gîndite de autorul nostru prin prisma raporturilor între termenii de mai sus.

Bataille, Blanchot şi Klosowski au fost, se ştie, şi romancieri, dar Foucault nu îi cultivă în această calitate în primul rînd. Va urmări însă în revistele epocii aventura „noului roman", de la Robbe-Grillet la grupul „Tel Quel". Asiduităţile sale de lectură se îndreaptă către marchizul de Sade, Gide, Genet, Artaud şi, mai ales, René Char, citat cu versuri de efigie în cîteva lucrări. Dintre autorii străini sînt preferaţi Faulkner şi Kafka, (citit direct în germană ca, de altfel, şi Heidegger).

La şirul celor care, într-un fel sau într-altul, au contribuit la formarea lui Foucault trebuie să-i adăugăm pe cîţiva dintre profesorii săi: Merleau-Ponty, fie şi numai prin atenţia acordată în cursurile lui problematicii limbajului şi consecinţelor în plan filosofic ale teoriilor lui Ferdinand de Saussure; Georges Canguilhem pentru aprofundarea teoretică a raportului între vizual şi patologic sau între ideologie şi raţionalitate, cu deosebire, pentru „coborîrea istoriei ştiinţei de pe înălţimi (matematică, astronomic, mecanică galileană, fizică newtoniană, teoria relativităţii) înspre regiunile mediane," cum remarcă însuşi discipolul său, care îşi va plasa în *aceste* teritorii ancheta proprie; în sfîrşit, Georges Dumézil, veritabil sfătuitor, protector şi patron al carierei ştiinţifice şi universitare a lui Foucault, în opera căruia acesta din urmă vede o corelare exemplară între analiza structurală şi cea istorică.

În prefaţa la ediţia engleză a lucrării lui Canguilhem, *Normalul şi Patologicul* din 1973, Michel Foucault îşi reprezintă cîmpul filosofic francez dinainte de război divizat între „o filosofie a experienţei, a sensului şi subiectului şi una „a cunoaşterii, a raţionalităţii şi a conceptului". Prima direcţie ar fi ilustrată de Sartre şi Merleau-Ponty, cea de-a doua de Cavaillès, Bachelard şi Canguilhem. Firesc, opţiunea autorului nostru se îndreaptă spre ultima, printre altele – dar acesta nu e un argument printre altele

– și pentru că „a rămas mai multă vreme legată de minunățiile imaginației".

Gaston Bachelard nu i-a fost profesor lui Foucault; acesta din urmă recunoaște însă că i-a citit cu pasiune cărțile și nu-i exclus ca bifurcata operă bachelardiană de filosof al științelor, pe de-o parte, și al imaginației, pe de altă parte, să-l fi stimulat în încercarea de a face să coexiste cele două demersuri divergente în cuprinsul propriilor lucrări. Sigur este că, la apariția *Istoriei nebuniei,* în 1961, bătrînul filosof îi trimite o scrisoare entuziastă conținînd și următoarea propoziție: „Sînteți un adevărat explorator" – în care putem vedea o recunoaștere în ambele sensuri ale cuvîntului.

De fapt, cei doi s-au întîlnit cu zece ani mai devreme, pe cînd Foucault lucra (împreună cu Jacqueline Verdeaux) la versiunea franceză a unui studiu – *Visul și existența* – aparținînd reputatului psihiatru elvețian Ludwig Binswanger, discipol al lui Heidegger, prieten cu Freud și cu Jung, promotorul „analizei existențiale". Bachelard era, la rîndul lui, captivat de renovările pe care Binswanger le aducea psihanalizei și va intra mai tîrziu în corespondență cu el. Foucault, în ceea ce-l privește, scrie o lungă (o sută douăzeci de pagini) prefață la textul lui Binswanger, în care expune și o ipoteză cu privire la moarte ca „sens absolut al visului". Contractul cu Binswanger și lucrările lui îl ajută să înțeleagă nebunia ca pe o experiență fundamentală și unică, să discearnă mai bine – cum singur recunoaște – „ceea ce era greoi și opresiv în știința psihiatrică academică".

Foucault își recunoaște datoria intelectuală și față de Lacan, ale cărui seminarii le-a frecventat în 1953, cînd încă nu deveniseră faimoase. Mai puțin în prima sa carte, *Maladie mentală și personalitate,* apărută în 1954, destul de eclectică și întreținînd iluzia de sorginte marxistă a sfîrșitului alienării sociale, cît în *Istoria nebuniei* și în *Cuvintele și lucrurile,* influența lacaniană se simte în tendința de subversiune a „sensului" (nu numai a „subiectului"), precum și ca un fel de adiere stilistică. „Importanța lui Lacan, declară el într-un interviu din 1966, vine din faptul că a arătat cum, prin discursul bolnavului și simptomele nevrozei sale, vorbesc structurile, sistemul însuși al limbajului – și nu subiectul."

Mai tîrziu, în *Volonté de savoir,* Foucault se va despărți de Lacan, dar, deocamdată, varianta de psihanaliză structurală a acestuia i se pare acceptabilă, ca și antropologia de tip Lévi-Strauss. Amîndouă vor sta la baza propriului demers arheologic.

Demonstrația lui Lacan referitoare la inconștient o făcuse cu puțin timp înainte Lévi-Strauss cu privire la societăți, și anume că „sensul nu era, probabil, decît un efect de suprafață, o oglindire, o spumă și că ceea ce ne traversa în profunzime, ceea ce exista înaintea noastră și ne susținea în timp și spațiu era sistemul".

Sîntem în plină epocă structuralistă, pe care trebuie însă neapărat s-o întregim cu componenta ei lingvistică. Impunerea lingvisticii în centrul atenției nu e străină de contribuția aceluiași Lévi-Strauss, întors din Statele Unite cu revelația teoriilor lui Jakobson despre funcțiile limbajului, despre raporturile între gramatică, poetică și afazie etc., într-un moment în care, în Franța, prin Boris de Schloezer (mai tîrziu, prin Tzvetan Teodorov), doctrina formaliștilor ruși s-a făcut cunoscută. Lacan însuși va profita de analizele jakobsoniene, iar dacă s-a putut vorbi de un „structuralism generalizat", acesta s-a întemeiat pe arbitrarietatea semnului lingvistic afirmată de Saussure și, în genere, pe *lingvisticizarea* studiilor umaniste.

Impactul structuralismului e recognoscibil în efortul clasificator al arheologiei foucauldiene, în analiza sistematică a formațiilor discursive, în preeminența relațiilor sincronice asupra continuității istorice. Însăși ideea că „sîntem dominați și îmbibați de limbaj" și că presiunea acestuia asupra noastră se exercită ca *sistem*, nu ca o avalanșă de cuvinte separate, este tot de factură structuralistă. Cum observă același James Miller, „prin instrucția sa și prin temperamentul său, Foucault era un formalist. Ideea unei «structuri» a gîndirii care stă la baza fluxului aparent întîmplător de imagini în reverie, el a deprins-o de la istoricii francezi ai științei precum Bachelard și Canguilhem". La fel, accentul pus asu-pra discontinuităților revoluționare în dauna evoluției treptate își are o sursă probabilă în marxismul riguros „structuralist" al fostului profesor și prietenului Louis Althusser.

După apariția *Cuvintelor și lucrurilor*, în 1966, cînd autorul începe să fie considerat unul dintre Marii Preoți ai cultului structuralist, reacția lui este una de subită și sarcastică detașare. Formă de independență intelectuală sau/și de orgoliu, refuzul înșerierii devine tot mai violent. Reeditînd *Nașterea clinicii* și publicînd versiunea engleză a „arheologiei științelor umane", el are grijă să evite cuvîntul „analiză structurală" și referirile la disocierea între „semnificat" și „semnificant". Astfel încît, în 1969, în timpul dezbaterii ce a urmat conferinței sale cu titlul *Ce este un autor?*, ținută la Societatea Franceză de Filosofie, Foucault va fi satisfăcut să-i

poată răspunde mai mult decît tăios lui Lucien Goldmenn care îl integra în rîndurile „şcolii franceze a structuralismului nongenetic", alături de Lévi-Strauss, Roland Barthes, Althusser, Derrida: „... în ceea ce mă priveşte, n-am folosit niciodată termenul de *structură*. Căutaţi-l în *Cuvintele şi lucrurile*, nu-l veţi găsi. În acest caz, aş dori să fiu scutit de toate uşurătăţile despre structuralism ori măcar să se încerce justificarea lor". Nici Derrida nu scapă sarcasmelor foucauldiene pentru că a îndrăznit să conteste interpretarea dată în *Istoria nebuniei* unui fragment din Descartes şi chiar să înscrie această contestaţie într-un cadru mai larg, într-un reproş de ordin sistemic. Replica lui Foucault vine cu întîrziere (într-o conferinţă rostită în 1970 la Universitatea din Tokio, publicată în revista *Paideia* nr. 11/1972 şi reluată apoi ca prefaţă la ediţia a II-a a *Istoriei nebuniei*, Gallimard, 1972), dar este necruţătoare. Atacul final e dat tot împotriva sistemului, a unui sistem de „reducere a practicilor discursive la urmele textuale", de „eliziune a evenimentelor ce se produc în cuprinsul lor spre a nu reţine decît mărci pentru o lectură"; de „inventare de voci îndărătul textelor pentru a nu mai analiza modurile de implicare a subiectului în discurs..." Observăm că însăşi ideea dispariţiei subiectului e atribuită acum lui Derrida, ca şi celelalte repere ale analizei de tip structuralist, cu „mica ei pedagogie bine determinată din punct de vedere istoric", pedagogie care pretinde că „sensul fiinţei" e spus în text – nu în cuvinte, desigur, dar în „grila" lor.

Mult mai tîrziu, în 1983, autorul nostru îşi ia distanţa de la care structuralismul parizian din jurul lui 1960 nu înseamnă altceva decît o versiune a *formalismului* ce a „traversat cultura occidentală de-a lungul întregului secol al XX-lea" şi, în acelaşi timp, „un ecou al efortului făcut în anumite ţări din Est, în special în Cehoslovacia, de eliberare de dogmatismul marxist". Remarcînd în trecere judecata istorică şi politică – rară în exactitatea şi loialitatea ei – din ultima parte a frazei, să reţinem şi faptul că Foucault ţine să se disocieze în continuare de ceea ce el numeşte „pseudo-structuralo-marxism" şi care constituie curentul majoritar, dominant în epocă după renunţarea la abordarea fenomenologică. „N-am fost niciodată freudian, n-am fost niciodată marxist şi n-am fost niciodată structuralist", declara el, recunoscîndu-şi numai apartenenţa la filiera reprezentată de istoria ştiinţelor.

Cum poate fi însă interpretată această înclinaţie asumată către cercetarea de factură neopozitivistă după dezicerea de atîtea alte orientări susceptibile să-i circumscrie opera? Este un mod de

a-şi aparţine (numai) sieşi sau de a se dedica în exclusivitate, un fel de a fi el însuşi ori de a se confunda cu o alteritate resimţită ca un spaţiu securizant, ca un refugiu în faţa angoaselor şi a tulburărilor interioare? Alege el neutralitarea (relativă) a demersului ştiinţific spre a se regăsi pe sine ori spre a fugi de sine?

Biografia lui poate fi privită ca o succesiune de discontinuităţi provocate. Îndată ce-şi termină studiile universitare, încearcă să părăsească Franţa şi chiar să rupă cu formaţia profesională abia cîştigată. Plecarea, în 1953, la Uppsala, unde va fi timp de trei ani lector de franceză şi director al Casei Franţei, inaugurează un mod caracteristic de viaţă şi de creaţie intelectuală. „Lunga noapte suedeză" ia pentru el „amploare de exil", dar un exil benefic, stimulator. O bună parte din opera foucauldiană va fi gîndită şi scrisă în străinătate.

În 1958 Foucault va redeschide Centrul de Civilizaţie Franceză din Varşovia, în 1959 va fi directorul Institutului francez din Hamburg, în 1960 va reveni în Franţa, ca profesor de psihologie la Universitatea din Clermont-Ferrand. În 1966, în plină glorie, după răsunătorul succes obţinut cu *Les mots et les choses,* se instalează ca profesor (de această dată) de filosofie la Universitatea din Tunis şi locuieşte pe ţărmul Mediteranei, dînd astfel „o nouă stilizare existenţei lui". La sfîrşitul lui 1968 e numit profesor la Centrul universitar experimental de la Vincennes, Paris.

Călătoreşte în Portugalia, Spania (la muzeul Prado are revelaţia *Meninelor* lui Velásquez), Brazilia, dar şi la Budapesta şi chiar la Bucureşti, în martie 1966 (fără să lase însă vreo urmă). Contactul, fie şi pasager, cu regimurile mai mult sau mai puţin autoritare – spre a nu spune chiar dictatoriale – din Estul Europei, Tunisia şi Brazilia îi va servi, nu încape îndoială, drept fundal efectiv şi bază documentară pentru reflecţiile ulterioare asupra mecanismelor Puterii. Alte călătorii concepute ca turnee de conferinţe: în Japonia, în Statele Unite, la New York şi apoi în ţinutul faulknerian de pe valea fluviului Mississippi. Din 1975 încep stagiile regulate de „visiting Professor" la universitatea Berkeley din California.

Dacă deplasările din primii ani ai carierei pot fi consideraţi o căutare a liniştii fecunde şi a libertăţii anonimatului, vizitele ulterioare nu pot să nu fie puse în legătură cu extinderea reputaţiei sale în afara spaţiului francez, efect pe care, intenţionat sau nu, l-au avut în mod obiectiv. În plus, după 1968, iubitorul de pozitivităţi intră şi în arena politică, se lansează în campaniile stîngii intelec-

tuale şi independente, în afara oricărei strategii de partid sau, cu atît mai mult, a vreunei aserviri oficiale. E vorba despre ceea ce s-a numit „a doua stîngă", decentralizatoare, regionalistă, şi refuzînd alianţa cu comuniştii.

Înfiinţează în 1971 Grupul de Informare asupra Închisorilor (GIP), menit să menţină treaz vigilenţa publică în legătură cu sistemul penitenciarelor. Se deplasează în 1975 la Madrid, alături de Claude Mauriac, Costa Gavras, Régis Debray şi Yves Montand, pentru a protesta împotriva deciziei regimului franchist de a executa unsprezece opozanţi politici. În 1978 efectuează două călătorii în Iran şi îşi publică „reportajele de idei" referitoare la regimul şahului şi la „revoluţia" islamistă în *Corriere della Sera*. Împreună cu Sartre, Raymond Aron, R. Barthes, E. Ionesco, semnează un apel pentru susţinerea aşa-numiţilor „boat people", vietnamezii disperaţi care voiau să părăsească ţara. În 1981 iniţiază, împreună cu Pierre Bourdieu, protestul împotriva acceptării de către guvernul (socialist) francez a legii marţiale din Polonia sub pretextul neamestecului în „afacerile interne" ale altei ţări. Însoţeşte în 1992 un convoi umanitar al organizaţiei „Médecins du monde" destinat „Solidarităţii" poloneze.

În toţi aceşti ani, Foucault obişnuieşte să semneze ca „militant şi profesor la Collège de France". E modul său specific de angajare politică. Spre deosebire de Sartre, el vrea să fie un „intelectual specific", nu un „intelectual universal".

Programul său politic poate fi recompus din suma actelor sale de solidarizare şi din texte precum cel redactat şi citit în 1991, la Geneva. Foucault defineşte aici o „cetăţenie internaţională" care „are drepturile şi datoriile ei şi care se angajează să se ridice împotriva tuturor abuzurilor de putere, oricare ar fi autorul şi oricare ar fi victimele". Generos şi lucid, el are grijă să evite orice prezumţie de superioritate: „La urma urmelor, sîntem cu toţii nişte guvernaţi şi, prin chiar această calitate, solidari". Exigenţele acestei „cetăţenii internaţionale" sînt încă actuale; mai mult, ele se constituie într-un reper al viitorului: „E o datorie a acestei cetăţenii internaţionale să pună în valoare în faţa guvernelor nenorocirile de care nu e adevărat că ele nu sînt responsabile. Nenorocirea oamenilor nu trebuie să fie un rest mut al politicii. Ea reprezintă un temei absolut de a te ridica şi de a te adresa deţinătorilor puterii..." Punctul de maximă acuitate şi urgenţă al programului foucauldian este următorul: „Voinţa indivizilor trebuie să se înscrie într-o realitate al cărei monopol guvernele au vrut întotdeauna să

şi-l rezerve, monopol care trebuie smuls puţin cîte puţin şi în fiecare zi..."

Cum se vede, militantismul foucauldian este unul politic, dar criteriile lui rămîn de ordin moral. Compromisurile făcute în interesul cauzei (nobile, nu-i aşa?) nu îl caracterizează. El nu face jocurile Puterii, nu intră în jocurile pentru putere, rezervîndu-şi pentru sine doar dreptul de a aduce obiecţii de conştiinţă. Luciditatea intelectuală autentică nu-i permite să se lase utilizat nici măcar de propria reputaţie auctorială, oricum în creştere. Deşi angajamentul său politic este sincer şi nu o dată riscant, patima oarbă, încrîncenarea sînt ţinute la distanţă. Între analiza politică şi opţiunea politică nu există la el incompatibilitate, ci continuitate. Voinţa de cunoaştere predomină asupra voinţei de putere.

Biografia lui ni se înfăţişează – cel puţin pînă la un punct – ca exemplară, în sensul că a ştiut şi a fost capabil să profite de toate împrejurările vieţii, de întîlnirile pe care le-a provocat el însuşi sau pe care destinul i le-a rezervat. A convertit în achiziţie cognitivă pînă şi propriile slăbiciuni. Să ni-l închipuim (cu ajutorul biografilor săi) în primii ani parizieni, cînd produce colegilor o impresie defavorabilă, dacă nu chiar penibilă: tînărul provincial nu se găseşte pe sine, este fie retras, solitar, fie excentric, exhibiţionist, afişînd o megalomanie agresivă. Bizareria comportamentului său a fost unanim remarcată. I se pun în seamă mai multe încercări de sinucidere. Sigur este faptul că o anume instabilitate psihică îl aduce în faţa consultului psihiatric.

Foucault a cunoscut, aşadar, nebunia nu numai ca psiholog stagiar la spitalul Sainte Anne din Paris. Subiect al unor tulburări psihice pe care nu-i exclus să şi le fi potenţat singur, se confruntă de timpuriu cu instituţia psihiatrică. Dar tot el este în măsură să pună aici o distanţă şi o limită. Se menţine în proximitatea nebuniei fără a-i cădea victimă. O studiază dinlăuntru; o trăieşte şi o experimentează, în acelaşi timp. „Am fost îndeajuns de nebun să studiez raţiunea. Am fost îndeajuns de rezonabil ca să studiez nebunia", va declara el mai tîrziu. Jocul acesta cu nebunia este unul interesat, superior interesat. Un joc care îi revelează una dintre temele majore ale operei, ale gîndirii sale: dificultatea enormă de a stabili o graniţă netă, nefluctuantă între sănătatea mentală şi boala mentală, între nebunie şi raţiune.

O altă temă cu aderenţe biografice (tot mai) evidente este aceea a *plăcerii*. Curiozitatea însăşi însemna pentru Foucault o plăcere, o „insidioasă" plăcere şi chiar un mod de a se dezbăra de

sine însuşi. Studiul antichităţii pe care îl proiectează în pregătirea *Istoriei sexualităţii* „poate începe cu un interes erudit pentru exerciţiile spirituale, dar culminează într-o formă nouă de dandysm". Nu e întîmplător faptul că Foucault scrie despre Baudelaire în termeni ce pot fi consideraţi autoreferenţiali. Abandonul erotic – valorizat ca abandon estetic – nu e decît o încercare de „trece dincolo de orice limită".

În concluziile meditaţiei sale pe marginea unui text kantian consacrat problematicii Iluminismului, Foucault îşi defineşte propriul său „ethos" propunînd o viaţă filosofică în care critica a ceea ce sîntem este în acelaşi timp analiză istorică a limitelor ce ne sînt date şi încercare a depăşirii lor posibile". Interesul pentru gîndirea transgresivă nu e lipsit de implicaţii autobiografice. Excesul poate fi înţeles ca un efort de a învinge un rău interior.

Dacă în activitatea politică şi, mai înainte, în raporturile cu boala mentală, el a reuşit să menţină controlul, să rămînă în afara cercului periculos, acum curiozitatea savantă îşi descoperă parţialitatea şi insuficienţa, iar itinerarul iniţiatic sfîrşeşte în plin vîrtej al pasiunilor. Într-un comentariu nietzschean mai vechi, Foucault stabilea următorul paralelism: „religiile altădată cereau sacrificiul trupului omenesc; cunoaşterea ne cere astăzi să facem experienţe pe noi înşine, cu sacrificiul subiectului cunoaşterii". În cazul lui, într-adevăr, experimentarea şi transfigurarea sinelui au dus la sacrificarea acestuia. Dar nu spunea autorul însuşi într-una dintre replicile lui date în trecere, dar atît de percutante: „Trebuie să lucrezi la sinucidere de-a lungul întregii tale vieţi"? Foucault nu şi-a curmat singur viaţa, dar n-ar fi exagerat să afirmăm că, de la primele încercări eşuate din studenţie şi pînă în ultimii ani ai stagiilor californiene, memorabile tocmai prin experimentarea liberă a plăcerilor, el nu a încetat să sfideze moartea, să „lucreze la sinucidere", să se sinucidă.

*
* *

Deşi Foucault a crezut (în legătură cu sine şi cu alţii) că scrisul reprezintă o şansă de schimbare esenţială, un fel de a accede la o nouă personalitate, succesiunea textelor sale denotă mai degrabă un proces de evoluţie firească, de creştere treptată şi relativ ritmică, fără revelaţii spectaculoase care să apară la un moment dat şi să modifice radical orientarea de ansamblu a operei.

Scriind această operă, el nu făcea, în ciuda propriei ipoteze, decît să devină ceea ce era – și nu în sensul descoperirii, cît al exprimării treptate de sine.

Dacă vom considera că lucrările sale majore sînt: *Istoria nebuniei în perioada clasică,* 1961, *Cuvintele și lucrurile,* 1966, *Arheologia cunoașterii,* 1969, *Supraveghere și pedeapsă,* 1973 și *Istoria sexualității* (1976-1984), putem afirma că o bună parte din ideologia și chiar problematica lor este anunțată și prefigurată în studiile și eseurile publicate începînd cu anul 1954, pe care autorul n-a consimțit să le adune într-un volum. Acest volum a apărut abia la peste zece ani de la moartea sa, în 1995, sub îngrijirea lui Daniel Defert și François Ewald, la editura Gallimard, însoțit de alte trei, la fel de masive, care colectează, pe lîngă diverse articole, textele intervențiilor publice ale lui Foucault (conferințe, seminarii, interviuri) de-a lungul timpului, în Franța, dar și în afara granițelor ei, în Italia, SUA, Brazilia, Japonia.

Cele mai multe dintre textele de început sînt comentarii pe marginea unor opere literare sau metaliterare. De la primele sale încercări și pînă la sintezele maturității, Michel Foucault a păstrat în centrul reflecției sale *experiența literară și artistică.* Raymond Roussel, „noii romancieri" francezi, Hölderlin, Rousseau, Flaubert, Jules Verne și René Magritte se bucură de comentariile lui speciale, separate. Velásquez, Goya, Cervantes, Racine, Sade, Diderot, Mallarmé sînt analizați în eșantioane reprezentative în cadrul uneia sau alteia dintre marile sale lucrări.

Meditația asupra operelor literare sau artistice are pentru Foucault o neîndoielnică valoare euristică și sugestivă. Concluziile sale de ordin global, epistemologic sînt, dacă nu influențate, în orice caz nuanțate de observațiile făcute pe marginea operelor de ficțiune. Cunoașterea artistică e un reper necesar pentru cunoaștere, în genere, tocmai pentru că mai degrabă provoacă tipul de discurs dominant decît i se supune; și, nu o dată, anticipează schimbarea de perspectivă.

Comentariul pe care Foucault îl închină faimosului tablou al lui Velásquez, *Las Meninas,* a fost inițial un text independent pe care, numai după lungi ezitări, autorul l-a plasat în deschiderea cărții despre *Cuvinte și lucruri.* Dar, o dată integrat astfel, acest text devine un *prolog* firesc al dezbaterii anagajate acolo, o exemplară punere în temă și, chiar mai mult decît atît, o punere în abis: pentru că, analizînd aici termenii reprezentării clasice, Foucault merge mai departe și descoperă în spațiul ei însăși esența

reprezentării, care constă în invizibilitatea, „vacanța", absența simultană a subiectului și a obiectului. Tot aici e subliniată incompatibilitatea, de fapt ireductibilitatea între *văzut* și *spus,* între *vizibil* și *dicibil* – atît de caracteristică *Weltanschauung*-ului foucauldian.

Dacă în acest prim capitol tabloul lui Velásquez servește drept pretext pentru o dramatizare a raporturilor limbajului cu vizibilul, în capitolul al III-lea, figura lui Don Quijote e invocată spre a ilustra dubla relație de profunzime a limbajului cu *nebunia,* pe de o parte, cu *poezia,* pe de alta parte. Personajul cervantesc interpretează lumea în termenii *similitudinii,* nu ai *reprezentării,* iar faptul că e considerat nebun constituie pentru Foucault o probă a instaurării în epocă a modului *clasic* de cunoaștere care nu mai adoptă limbajul asemănării, ci pe acela al identității și diferenței. *Don Quijote* e considerată „prima dintre operele moderne" pentru că, în cuprinsul ei, „ficțiunea decepționantă a epopeilor a devenit putere reprezentativă a limbajului" și, mai ales, pentru că „limbajul rupe aici vechea lui înrudire cu lucrurile spre a intra în acea suveranitate solitară din care nu va mai reapărea, în ființa lui abruptă, decît ca literatură".

Impunerea cunoașterii prin reprezentare a produs, deci, o dislocare în urma căreia *asemănarea* a rămas apanajul a două limbaje periferice: cel al nebunului și cel al poetului, ultimul pus în valoare abia în modernitatea propriu-zisă. Ambele tipuri de limbaj sînt fascinate de similitudini, dar, în vreme ce nebunul le vede pretutindeni și, ca atare, se alienează prin intermediul lor, poetul, fără să ignore diferențele și semnele, se complace în a descoperi, dincoace de ele, asemănările profunde, alegoria lucrurilor înseși.

Ajungem astfel la raporturile între *literatură* și *nebunie,* atît de frecvent abordate în lucrările lui Foucault și, în primul rînd, în *Istoria nebuniei* la care, deși ar fi meritat o tratare amplă și separată, nu ne vom referi decît în trecere. Autorul încearcă aici să atingă „punctul zero al istoriei nebuniei", momentul în care gestul separator abuziv nu s-a produs încă, să „refacă arheologia tăcerii" pe care s-a întemeiat psihiatria ca „monolog al rațiunii asupra nebuniei", într-un cuvînt să smulgă nebuniei „adevărul ei de nebunie". Spre a-și realiza obiectivul, el nu renunță numai la cunoștințele psihopatologiei contemporane, ci și la însuși principiul cauzalității. În felul acesta, evoluția nebuniei, schimbările ei istorice de statut, pot fi sesizate și abordate cu mai multă adecvare și exactitate: din evul mediu, cu faimoasa „corabie a nebunilor"

(stultifera navis) la Marea Internare *(Le Grand Renfermement)* din secolul al XVII-lea (şi confundarea dezechilibraţilor psihici cu criminalii şi libertinii), pînă în epoca modernă a azilului psihiatric, cînd maladia mentală îşi pierde orice prestigiu, semnificaţie sau efect; nu mai e nici profeţie, nici transă, nici posedare demonică, nu mai e nici măcar bufonerie.

„În orice caz, raportul cugetare–necugetare constituie pentru cultura occidentală o dimensiune a originalităţii sale: el o însoţeşte deja cu mult înainte de Hieronymus Bosch şi o va urma mult după Nietzsche şi Artaud" – scrie Michel Foucault în prefaţa (la ediţia prescurtată a) cărţii sale în cuprinsul căreia operele de artă şi autorii lor vor ocupa o poziţie centrală.

Nietzsche, Van Gogh îi sugerează prezenţa unor „mari structuri... care somnolează în cultura occidentală, un pic dedesubtul timpului istoricilor". *Andromaca* lui Racine, *Curtea Nebunilor* a lui Goya sau *Nepotul lui Rameau* de Diderot îi prilejuiesc tot atîtea comentariii generalizate, puternic evocatoare şi, în acelaşi timp, instauratoare. Efectul fascinant al nebuniei îi apare ca edificator pentru înrudirea acesteia cu raţiunea, nu pentru incompatibilitatea lor.

Dar şi în cadrul relaţiilor dintre artă şi nebunie se petrece, cu timpul, o schimbare. „Nebunia lui Tasso, melancolia lui Swift, delirul lui Rousseau aparţineau operelor lor tot aşa cum aceste opere le aparţineau." În cazul lui Nietzsche, al lui Van Gogh sau al lui Artaud – mărturisind despre frecvenţa crescută în lumea modernă a operelor „care explodează în nebunie", – înfruntarea între operă şi nebunie este „mult mai periculoasă ca altădată, jocul lor este unul pe viaţă şi pe moarte". Acum „nebunia este absolută ruptură faţă de operă [...], acolo unde există operă, nu există nebunie".

Ar fi însă greşit să credem că meditaţia lui Foucault se încheie în acest punct mai mult sau mai puţin previzibil. O operă care se pierde în nebunie are şi alte semnificaţii decît acelea ce pot fi recompuse în planul patologiei. Ea reprezintă o sfidare adresată lumii, o culpabilizare a ei, o somaţie de a-şi asuma responsabilitatea: „... prin nebunia care o întrerupe, o operă deschide un vid, un timp de tăcere, o întrebare fără răspuns, ea provoacă o sfîşiere fără reconciliere în care lumea e constrînsă să-şi pună întrebări". Comentariul critic îşi acoperă astfel o motivaţie intens înnobilatoare: „Nebunia în care se scufundă opera este spaţiul muncii noastre, drumul nesfîrşit de a o duce la bun sfîrşit, e vocaţia noastră de apostoli şi exegeţi".

În finalul *Cuvintelor și lucrurilor* întîlnim un fel de epură a *Istoriei nebuniei*, o valorizare a nebuniei în plan abstract, în ordinea cunoașterii. Analizînd psihanaliza și raporturile ei cu celelalte științe umane, autorul nu-și reprezintă nebunia în termeni de rătăcire, deviere, diferență radicală, ci de familiaritate și identificare. El vede în nebunie o expresie a finitudinii „în temeiul căreia sîntem, gîndim și cunoaștem".

Pentru Foucault relațiile artei, literaturii cu nebunia reprezintă întotdeauna o problemă de limbaj, nu una de „înrudire psihologică". Ele sînt inevitabil repuse în discuție în eseul consacrat lui Raymond Roussel (Gallimard, 1963). Punctul de pornire e dat aici de textul cu destinație postumă intitulat *Cum am scris anumite cărți ale mele*, în care comentatorul vede „un prag și o cheie" pentru că ne prescrie „o conștiință neliniștită" și, fără să ne promită ceva, fără să ne inițieze, ne suspendă orice „odihnă în adevăr". Și în această carte Foucault vorbește despre „mutuala excludere" între operă și nebunie. Aceasta poate fi observată în „golul solar", în „lacuna iluminantă" a limbajului care are „cruzimea" de a „crăpa" lucrurile pentru a instaura în ele întunericul.

Cu un an mai înainte, în 1962, apărea însă un alt text important în bibliografia foucauldiană: *Rousseau, judecător al lui Jean-Jacques. Dialoguri*, o introducere la opera postumă a marelui gînditor. Ne întîmpină aici o distincție operată chiar în interiorul limbajului artistic: „limbajul operei este, dincolo de ea însăși, ceva spre care ea se îndreaptă, ceva ce ea spune; dar mai este și, dincoace de ea însăși, ceva de la care pornind, ea vorbește. Acestui limbaj nu-i putem aplica denumirea de normal sau patologic, categoria nebuniei sau a delirului, căci el este depășire primară, transgresiune pură". La întrebarea dacă *Dialogurile* lui Rousseau sînt opera unui nebun, Foucault răspunde, tot în cadrul unui dialog: „... opera, prin definiție, nu e nebunie". Ea se plasează uneori într-o „stranie vecinătate" față de nebunie, dar nu se confundă cu ea.

Această idee e prezentă și în eseul intitulat *Nebunie, absență a operei*, din 1964, pe care autorul îl va atașa ediției din 1972 a *Istoriei nebuniei*. Aici nebunia este considerată și ea un "limbaj dublu: ..... limbă care nu există în această spunere *(parole)*, spunere care nu-și rostește decît propria limbă [...], cută a vorbitului care este absență a operei". Pe de altă parte, literatura însăși, „de la Mallarmé încoace", tinde să devină, la rîndul ei, „un limbaj a cărui spunere (parole) enunță... limba care o face descifrabilă ca spunere". Literatura modernă presupune, „sub fiecare dintre frazele și cuvintele ei, puterea de a modifica în chip suveran valo-

rile şi semnificaţiile limbii căreia, totuşi, îi aparţine (de fapt)". Ea suspendă autoritatea limbii, „într-un gest actual de scriitură". „Stranie vecinătate", ca şi „excluderea mutuală" a literaturii şi a nebuniei sînt surprinse cu maximă claritate de Foucault: „Descoperită ca un limbaj ce tace în suprapunerea lui cu sine, nebunia nu manifestă şi nu relatează naşterea vreunei opere (sau a ceva care, cu puţin noroc sau geniu, ar putea deveni o operă); ea desemnează forma goală de unde vine această operă, adică locul de unde ea nu încetează să fie absentă...".

Indiferent de pretextele lor punctuale, aproape toate articolele de început ale lui Foucault au în centrul lor *limbajul,* fie raportat direct la lucruri, fie, mai des, la scriitură, un limbaj înţeles ca un *simulacru,* ca „transparenţă reciprocă a originii şi a morţii", ca un spaţiu infinit deschis către tăcerea pură originară sau către moarte. În *Distanţă, aspect, origine* (1963), de pildă, comentariul pe marginea unor romane de Robbe-Grillet, Ph. Sollers, J. L. Baudry şi J. Thibaudeau închipuie, în final, limbajul ca pe un „vid esenţial", ca pe „acest exterior în interiorul căruia nu încetează să vorbească".

Un alt text, *Gîndirea din afară* (1966), conţine o reacţie împotriva reflexivităţii şi interiorizării cu care e creditată, de obicei, literatura modernă. Deşi admite că această literatură ajunge uneori să fie o „enunţare de sine", Foucault persevereză în a o raporta la o „gîndire din afară". În acest scop, el nu ezită să redefinească literatura însăşi: „Literatura nu înseamnă limbajul apropiindu-se de sine pînă în punctul manifestării lui arzătoare, ea e limbajul care se aşază cît mai departe de sine; şi, dacă în această «ieşire din sine» el îşi descoperă esenţa proprie, subita claritate revelă mai degrabă o deviere decît o repliere, o dispersare mai mult decît o reîntoarcere a semnelor asupra lor înseşi". Promotori ai „gîndirii din afară" sînt, în opinia lui Foucault, Sade, Nietzsche, Mallarmé, Artaud.

Un alt tip de gîndire care îl fascinează la autori precum Blanchot, Klossovsky şi, mai cu seamă, Bataille, este gîndirea „transgresivă". În *Prefaţă la transgresiune* (1963), el situează în cadrul aceleiaşi experienţe „denaturalizarea" şi exacerbarea sexualităţii, pe de o parte, şi „moartea lui Dumnezeu", pe de altă parte. Ca şi Bataille, el e conştient de „posibilităţile de gîndire pe care această moarte le deschidea, precum şi de imposibilitatea în care se angaja gîndirea". Întrebarea pe care o pune acum nu va rămîne fără ecou în opera viitoare: „Ce înseamnă să-l omori pe Dumnezeu dacă nu există, să omori *Dumnezeul care nu există?*"

*
* *

În prima sa perioadă creatoare, aceea a studiilor predominant *literare*, Foucault își verifică și își întărește convingerea că limbajul în genere, dar mai cu seamă limbajul literaturii, este unul, în același timp, reversibil și transgresiv. Din această cauză, o abordare a lui istorică n-ar fi adecvată, în nici un caz o istorie concepută ca o desfășurare continuă, lineară. Una dintre premisele importante ale sintezei sale despre raportul dintre cuvinte și lucruri este deja formulată.

Prin însăși transgresivitatea ei potențială, literatura constituie o cale mai norocoasă de acces la Ființă. Literatura (ficțiune și critică luate împreună) lui Bataille, Blanchot, Roussel, Artaud și chiar (parțial) Robbe-Grillet formează *avangarda* pe care pariază Foucault și de care se lasă inspirat. Pentru acești autori – și pentru Foucault însuși – limbajul încetează să mai fie o simplă formă purtătoare de semnificație sau, mai exact, un simplu purtător de semnificație. El capătă consistență aproape materială, împrumutînd ceva din „obstinația ontologică" a lucrurilor.

În cartea pe care o dedică lui Roussel și care premerge *Cuvintele și lucrurile* prin chiar punerea în discuție a limitelor reprezentării verbale, autorul nostru descoperă cu încîntare un fel de „cerc magic" în care „obiectele apar în însăși existența lor insistentă, autonomă [...] care sfidează regulile cele mai elementare ale relației spațiale". Îmi place să văd aici o multiplă sugestie: pentru modul foucauldian de a trăi și de a scrie, pentru arheologia lui în care tocmai „relația spațială", dispunerea în spațiu este atît de ciudată și „ordinea lucrurilor" atît de personală. La urma urmelor, „cercul magic", de maximă concreteță și de imponderabilitate l-a rîvnit autorul nostru de-a lungul întregii vieți care se confundă cu „însuși procesul de scriere a cărților sale".

*
* *

După inevitabila așezare în context istoric și bibliografic a cărții de față, o parcurgere a ei pe capitole, cu sublinierea unor etape ale discuției, a pasajelor-cheie ori a concluziilor fiecăreia dintre ele ar risca să crească nepermis numărul acestor pagini introductive. De altfel, *Les mots et les choses* este o carte ce nu

poate fi „povestită", rezumată, redusă la „ideile principale". Deşi obiectivele sale sînt declarat şi riguros ştiinţifice, textul nu e întregime tranzitiv.

Prefaţa, sugestivă ca însăşi, ca şi apologul pe care-l conţine, anunţă tema fundamentală. Aceasta nu e raportul între cuvinte şi lucruri, ci ordinea lucrurilor înseşi. Monstruozitatea clasificării chinezeşti (citate de Borges) constă nu în alăturările insolite cărora poezia modernă şi îndeosebi suprarealismul le-a dat un prestigiu artistic, ci în însăşi imposibilitatea de a gîndi „spaţiul comun" al acestor alăturări. Ceea ce lipseşte este tocmai „locul ordinii", „tabla de operaţii" a gîndirii.

Pozitivitatea foucauldiană nu se construieşte pe datele empirice (ca pentru pozitiviştii mai vechi sau mai noi), nici pe „conştiinţa" fenomenologiei, ci într-un teritoriu specific în care se manifestă „fiinţa brută a ordinii". Nu numai şi nu atît temele lui sînt noi, cît însuşi modul de a le aborda. Bibliografia lui e diferită, autorii pe care îşi întemeiază argumentaţia sînt mai puţin cunoscuţi. E clar că Foucault *vede* altfel decît alţii, dar nu doar în sensul unor conexiuni personale, al unei interpretări proprii date aceloraşi fenomene, serii de obiecte sau texte. Diferenţa, în capul lui, începe de mai departe, de la felul în care grupează lucrurile, de la decupajul pe care îl face în curgerea mută a istoriei. Noutatea radicală constă în însăşi „tabla" cu/pe care operează. Pentru el, esenţa unui fenomen constă în „raportul dintre manifestările lui şi ceea ce le face posibile".

Trebuie să te obişnuieşti cu modul său de a numi, adică de a gîndi, cu legea de dispersare a populaţiei sale de gînduri. Mai mult, el dă obiecte cu totul noi gîndirii sale, gîndeşte ceea ce n-a mai fost gîndit: negînditul (l'impensé). Negînditul este astfel nu numai ceea ce nu gîndeşte, ci şi ceea ce este sau, mai exact, a fost (pînă la el) de negîndit. Cercetarea lui nu vizează „conţinutul", „sensul" unor texte anumite, ci condiţiile de funcţionare a practicilor discursive specifice, indiferent de autor şi chiar de epocă, „regulile după care s-a format un anumit număr de concepte sau de ansambluri teoretice".

Succesul de librărie al acestei cărţi de o dificultate extremă rămîne una dintre „enigmele inexplicabile" ale publicităţii. Terminologia abstractă, pasiunea teoretizantă a autorului, verticalitatea deseori vertiginoasă a analizelor sale fac textul greu inteligibil. Gînditorul inventează mereu spaţii virtuale de convergenţă, momente de ruptură, distanţe interioare, pliuri pe care nimeni nu

le-a mai închipuit şi, mai ales, formulat. Idiolectul său atinge pe alocuri o densitate misterioasă, ne dă un veritabil frison hermetic. În scrisul său are loc un fel de răsucire a explicitului în implicit, a *exotericului* în *esoteric*.

Fără ca autorul să se învăluie într-o retorică a misterului sau a tăcerii, fără să evite afirmaţiile răspicate, formulările tranşante, discursul său pare că se închide uneori asupra lui însuşi, asupra a ceva ce nu ne este dat ca secret, dar nici nu ni se livrează, rămînînd impenetrabil. Expresia impecabilă nu face decît să fortifice această „impermeabilitate". Din această cauză, ceea ce spune el nu poate fi respus astfel decît în *forma* însăşi pe care el a plăsmuit-o.

Mai mult decît atît, în chiar spaţiul discursului referenţial prin excelenţă (care este discursul critic, filosofic), avem impresia că nu mai e loc pentru referinţă. Aceasta e absorbită în entitatea discursului care se închide instantaneu, nemaiîngăduind nici o dislocare, nici o intruziune, nici o desprindere a semnificatului de semnificant. Parcurgîndu-şi obiectele sale imaginare, Foucault ne oferă spectacolul unui limbaj nu numai fără subiect (cum pretindea), dar şi fără referent. Aceste blocuri de intranzitivitate apar mai ales în momentele în care autorul îşi execută trecerile lui subtile de la un plan la altul al discuţiei, cînd, cu bună (adică „rea") intenţie, face să se întîlnească în aceeaşi pagină idei nu neapărat disparate, însă fără o legătură logică evidentă, recognoscibilă ca atare, fără o punere în ordine absolut indispensabilă intelecţiei. Ceea ce deconcertează (şi stimulează, în acelaşi timp) la lectura acestei cărţi este „arderea etapelor".

Nu sinteza frazei e uneori problematică la Foucault, ci aceea a discursului, nu ordinea frazei, ci ordinea discursului. Nu avem de-a face în astfel de cazuri cu *heterotopii*, ci cu *heterocromii* cu scurt-circuite, rupturi şi reluări, ca şi cum gîndirea autorului ni s-ar livra cu intermitenţe, urmînd o traiectorie neaşteptată şi, pe alocuri, subterană, invizibilă, spre a-şi face reapariţia apoi în secvenţe de maximă limpiditate şi clarviziune.

Ce cred că se întîmplă? Ordinea lucrurilor este pentru Foucault ordinea lor în spaţiu sau a „intersectării limbajului cu spaţiul". Altfel spus, o ordine a simultaneităţii şi nu a succesiunii. La el, logica succesiunii tinde să fie înlocuită cu aceea a dispunerii în plan, tabulară. Lipseşte deseori acestei ordini *secvenţialitatea*, gradaţia temporală. Obiectele discursului foucauldian nu sînt incongruente, ci, unori, inconsecvente. Autorul stabileşte similitudinile şi diferenţele, dar neglijează cauzele şi efectele, nu le pune în

legătură unele cu altele şi nici nu „leagă între ele consecinţele". Ordinea lui nu este una consecutivă.

În plus, el îşi elaborează conceptele nu numai de la o lucrare la alta, dar şi de la un capăt la altul al aceleiaşi lucrări. Definirea „omului", de pildă, de-a lungul acestei lucrări este simptomatică tocmai prin contextualizările diferite care se răsfrîng asupra ei. Nemulţumit de receptarea definiţiilor sale, dezamăgit de inexactitatea unor comentarii, autorul revine, dar, în loc să-şi precizeze termenii, să-i fixeze, îi revizuieşte. Nimic mai ilustrativ în acest sens decît diferenţele care există între *Cuvintele şi lucrurile* şi *Arheologia cunoştinţelor.*

Acestea nu sînt decît observaţii menite a preveni cititorii neavizaţi sau grăbiţi. Decupajul foucauldian al ideilor îşi păstrează pînă astăzi noutatea radicală; descripţiile lui terminologice nu au doar o precizie împinsă pînă la elocvenţa detaliului, dar şi un suflu evocator, o mişcare de largă respiraţie epică. *Cuvintele şi lucrurile* ni se înfăţişează ca un veritabil *epos intelectual,* ca o arheologie a modernităţii de care încă nu ne-am desprins.

Am putea să-l considerăm pe Foucault – apelînd la propria lui formulă – drept un „inaugurator de pozivităţi". Şi, în acelaşi timp, ca pe un decolonizator de spirite. Delimitînd ceea ce – în viziunea lui – aparţine trecutului – şi încă unor epoci de mult revolute – el ne somează să înfrîngem inerţiile de tot felul, să ne înnoim. Mai mult decît oricare alt autor, Michel Foucault a dat un sens deplin – istoric, biologic, psihologic, antropologic, teoretic şi practic, personal şi impersonal – *diferenţei.*

MIRCEA MARTIN

Prefață

Această carte își are originea într-un text de Borges. În rîsul care, la lectura lui, zguduie toate obișnuințele gîndirii – ale gîndirii noastre: ale aceleia care are vîrsta și geografia noastră – denivelînd toate suprafețele ordonate și toate planurile care cuminţesc pentru noi forfota fiinţelor, făcînd să se clatine și hărțuind pentru mult timp milenara noastră practică a Aceluiași și a Diferitului. Acest text citează „o anume enciclopedie chineză" unde stă scris că „animalele se împart în: a) animale aparținînd Împăratului, b) îmbălsămate, c) îmblînzite, d) purcei de lapte, e) sirene, f) animale fabuloase, g) cîini în libertate, h) incluse în prezenta clasificare, i) care se agită ca nebunii, j) nenumărate, k) desenate cu o pensulă foarte fină din păr de cămilă, l) et caetera, m) care tocmai au spart ulciorul, n) care de departe par muște". În uluiala provocată de această taxinomie, ceea ce observăm dintr-un foc, ceea ce, datorită apologului, ne apare ca farmecul exotic al unei alte gîndiri, este tocmai limita gîndirii noastre: imposibilitatea totală de a gîndi așa ceva.

Ce este deci imposibil de gîndit și despre ce imposibilitate este vorba? Fiecăreia dintre aceste rubrici aparte îi putem da un sens precis și un conținut anume; unele cuprind ființe fantastice – animale fabuloase sau sirene; dar tocmai prin faptul că le acordă locuri separate, enciclopedia chineză le limitează puterile de contagiune; ea distinge cu grijă între animalele reale (care se agită ca nebunii sau care tocmai au spart ulciorul) și acelea care nu-și au locul decît în imaginar. Combinațiile periculoase sînt conjurate, blazoanele și fabulele sînt readuse la locul lor nobil; nu există amfibii de neconceput, nici înaripate cu gheare, nu există dezgustătoare piei solzoase, nimic din aceste chipuri polimorfe și demonice, nici o suflare de flăcări. Nici un corp real nu este alterat de monstruozitate, ea nu modifică cu nimic bestiarul imaginației; nu se ascunde în adîncurile nici unei stranii puteri. Monstruozitatea n-ar fi prezentă nicăieri în această clasi-

ficare, dacă nu s-ar strecura în tot spațiul vid, în tot acel alb interstițial care separă ființele unele de altele. Nu animalele „fabuloase" sînt imposibile, dat fiind că sînt desemnate ca atare, ci spațiul strîmt în care acestea sînt puse alături de cîinii în libertate sau alături de animalele care de departe seamănă cu mușteleCeea ce transgresează orice imaginație, orice gîndire posibilă, este tocmai seria alfabetică (a, b, c, d) care leagă fiecare categorie de toate celelalte.

Nu este vorba aici nici de ciudățenia unor alăturări insolite. Știm ce este deconcertant în proximitatea extremelor sau pur și simplu în învecinarea neașteptată a unor lucruri fără legătură; puterea de a ului ține tocmai de enumerarea care așază alături: „Nu mai sînt pe stomacul gol, zise Eustene. Pe ziua de azi, vor fi în siguranță în saliva mea: Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, Aiartnraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Athelbes, Ascalabotes, Aemoroides..." Dar toți acești viermi și acești șerpi, toate aceste ființe de putregai și de gelatină colcăie, asemenea silabelor care le numesc, în saliva lui Eustene: aici își au toate locul lor comun, ca o umbrelă și o mașină de cusut pe o tablă de operații; dacă ciudățenia alăturării lor sare în ochi, faptul are loc numai pe fondul acestui și, *acestui* în, *acestui* pe, *a căror soliditate și evidență garantează posibilitatea unei juxtapuneri. Era desigur improbabil ca hemoroizii, păianjenii și amoebatele să ajungă într-o zi să se amestece printre dinții lui Eustene, dar la urma urmei, în această gură primitoare și vorace, ele aveau unde se instala pentru a-și afla palatul coexistenței.*

Monstruozitatea pe care Borges o face să circule în enumerația sa constă, dimpotrivă, în aceea că spațiul comun al întîlnirilor este el însuși distrus. Imposibilă este nu învecinarea unor lucruri, ci locul însuși unde ele s-ar putea învecina. Animalele „i) care se agită ca nebunii, j) de nenumărat, k) desenate cu o pensulă fină din păr de cămilă" – unde s-ar putea întîlni vreodată, dacă nu în vocea imaterială care pronunță enumerarea lor, dacă nu pe pagina care o transcrie? Unde pot fi ele alăturate, dacă nu în ne-locul limbajului? Dar acesta, etalîndu-se, nu deschide niciodată decît un spațiu de negîndit. Categoria centrală a animalelor „incluse în prezenta clasificare" indică destul de clar, prin referința explicită la paradoxuri cunoscute, că nu vom ajunge niciodată să definim, între fiecare dintre aceste grupe și aceea care le reunește pe toate, un raport stabil de la conținut la conținător: dacă toate animalele enumerate se

instalează într-una dintre casetele distribuției, oare toate celelalte nu se află în ea? Și aceasta, la rîndul ei, în ce spațiu rezidă? Absurdul distruge și-ul enumerației făcînd imposibil acel în unde s-ar grupa lucrurile enumerate. Borges nu adaugă nici o figură la atlasul imposibilului; nu face să izbucnească nicăieri scînteia alăturării poetice; el doar evită cea mai discretă, dar și cea mai insistentă dintre necesități; sustrage locul, terenul tăcut unde ființele se pot juxtapune. Dispariție mascată sau mai degrabă indicată în mod derizoriu prin seria de litere ale alfabetului nostru care este considerată a servi drept fir conducător (singurul vizibil) al enumerărilor dintr-o enciclopedie chineză... Ceea ce este ocultat, într-un cuvînt, este celebra „tablă de operații"; și dîndu-i lui Roussel o mică parte din ceea ce totdeauna i s-a cuvenit, folosesc cuvîntul „tablă" în două sensuri suprapuse: masă nichelată, cauciucată, îmbrăcată în alb, scînteietoare sub soarele de sticlă care devorează umbrele – acolo unde, pentru o clipă, poate pentru totdeauna, umbrela întîlnește mașina de cusut; și tabla care permite gîndirii să opereze asupra ființelor o punere în ordine, o împărțire în clase, o grupare nominală prin care sînt desemnate similitudinile și diferențele lor – acolo unde, din timpuri străvechi, limbajul se intersectează cu spațiul.

Acest text al lui Borges m-a făcut mult timp să rîd, nu fără o oarecare jenă greu de învins. Probabil pentru că în dîra lui se năștea bănuiala că există o dezordine mai gravă decît aceea a incongruenței și a apropierii între ceea ce nu se potrivește; ar fi dezordinea care face să scînteieze fragmentele unui mare număr de ordini posibile în dimensiunea, fără lege sau geometrie, a eteroclitului; și acest cuvînt trebuie înțeles cît mai aproape de etimologia sa: lucrurile sînt aici „așezate", „puse", „dispuse" în locuri într-atît de diferite, încît e imposibil să găsești pentru ele un spațiu de primire, să definești, mai presus de unele sau altele, un loc comun. Utopiile consolează: pentru că, dacă nu au un loc real, ele înfloresc totuși într-un spațiu minunat și neted; deschid cetăți cu bulevarde late, cu grădini bine aranjate, țări ale traiului ușor, chiar dacă accesul la ele e himeric. Heterotopiile neliniștesc, fără îndoială, pentru că mînează în secret limbajul, pentru că te împiedică să numești aceasta și aceea, pentru că distrug numele comune sau le amestecă, pentru că degradează dinainte „sintaxa", și nu numai pe aceea care construiește frazele – ci și pe aceea, mai puțin manifestă, care face „să stea împreună" (alături sau față în față) cuvintele și lucrurile. De aceea utopiile fac posibile fabulele și discursurile: ele se situează pe direcția

limbajului, în dimensiunea fundamentală de fabula*; heterotopiile (la Borges le întîlnim frecvent) usucă discursul, blochează cuvintele în ele însele, contestă, din pornire, orice posibilitate de gramatică; ele dezarticulează miturile și sterilizează lirismul frazelor.*

Se pare că unii afazici nu reușesc să clasifice într-o formă coerentă niște sculuri de lînă multicoloră care li se prezintă pe suprafața unei mese; acest dreptunghi unicolor nu poate, se pare, să servească drept spațiu omogen și neutru unde lucrurile ar manifesta ordinea continuă a identităților sau a diferențelor lor și, în același timp, cîmpul semantic al propriei denumiri. Afazicii formează, în acest spațiu unicolor unde lucrurile în mod normal se distribuie și se denumesc, o multiplicitate de mici domenii îngrămădite și fragmentare unde asemănările fără nume aglomerează lucrurile în insulițe discontinue; într-un colț, ei plasează sculurile de culorile cele mai deschise, în altul pe cele roșii, în altă parte pe cele mai lungi sau pe cele care bat în violet sau pe cele legate într-un ghem. Dar abia schițate, aceste grupări se desfac, pentru că plaja de identitate care le susține, oricît de strîmtă ar fi, este prea întinsă pentru a nu deveni instabilă; și, bolnavul adună și separă la infinit, înghesuite similitudinile diverse, le spulberă pe cele mai evidente, dispersează identitățile, suprapune criterii diferite, se agită, o ia de la capăt, intră în panică și ajunge în final la limita angoasei.

Jena care te face să rîzi la lectura lui Borges este înrudită fără îndoială cu profunda neliniște a acelora al căror limbaj e distrus: aceea de a fi pierdut „ceea ce au în comun" locul și numele. Atopie, afazie. Totuși, textul lui Borges merge în altă direcție; acestei distorsiuni a clasificării care ne împiedică s-o gîndim, acestui tablou lipsit de un spațiu coerent, Borges le dă drept patrie mitică o regiune precisă al cărei simplu nume constituie pentru Occident o mare rezervă de utopii. China, în închipuirea noastră, nu este oare locul privilegiat al spațiului? Pentru sistemul nostru imaginar, cultura chineză este cea mai meticuloasă, cea mai ierarhizată, cea mai surdă la evenimentele timpului, cea mai legată de pura desfășurare a întinderii; ne gîndim la ea ca la o civilizație de diguri și de baraje sub eterna întindere a cerului; o vedem răspîndită și încremenită pe toată suprafața unui continent închis între ziduri. Nici chiar scrierea ei nu reproduce în linii orizontale zborul fugar al vocii; ea înalță în coloane imaginea imobilă și totuși recognoscibilă a lucrurilor înseși. Astfel încît enciclopedia chineză citată de Borges și taxi-

nomia pe care o propune duc la o gîndire fără spațiu, la cuvinte și categorii fără cap și coadă, dar care se bazează în fond pe un spațiu solemn, supraîncărcat de figuri complexe, de drumuri încîlcite, de peisaje stranii, de treceri secrete și de legături neprevăzute; ar fi deci, la cealaltă extremitate a pămîntului pe care îl locuim, o cultură preocupată în întregime de legiferarea orizontalității, dar care n-ar distribui proliferarea ființelor în nici unul dintre spațiile unde ne este cu putință să numim, să vorbim, să gîndim.

Cînd instaurăm o clasificare gîndită, cînd spunem că pisica și cîinele se aseamănă mai puțin decît doi ogari, chiar dacă sînt și unul și altul îmblînziți sau îmbălsămați, chiar dacă aleargă amîndoi ca nebunii și chiar dacă tocmai au spart ulciorul, care este terenul pe care putem stabili cu certitudine această clasificare? Pe ce „tablă", conform căruia spațiu de identități, de similitudini, de analogii ne-am luat obiceiul de a distribui atîtea lucruri diferite și totuși asemănătoare? Care este această coerență despre care ne dăm seama imediat că nu este nici determinată printr-o legătură a priori și necesară, nici impusă prin conținuturi sensibile în mod nemijlocit? Căci nu este vorba de a îmbina consecințe, ci de a apropia și de a izola, de a analiza, de a ajusta și de a introduce conținuturi concrete; nimic mai șovăitor, nimic mai empiric (cel puțin în aparență) decît instaurarea unei ordini printre lucruri; nimic care să pretindă un ochi mai deschis, un limbaj mai fidel și mai bine modulat; nimic care să ne ceară cu mai multă insistență să ne lăsăm purtați de proliferarea calităților și a formelor. Cu toate acestea, o privire neînzestrată ar putea bine bine să apropie unele figuri asemănătoare și să separe altele, în virtutea cutării sau cutării diferențe: în fapt, nu există, chiar pentru experiența cea mai naivă, nici o similitudine, nici o distincție care să nu rezulte dintr-o operație precisă și din aplicarea unui criteriu prealabil. Un "sistem al elementelor" – o definiție a segmentelor în care vor putea să apară asemănările și diferențele, tipurile de variație de care aceste segmente vor putea fi afectate, în sfîrșit, pragul deasupra căruia se va afla diferența, iar dedesubtul căruia, similitudinea – este indispensabil pentru stabilirea ordinii celei mai simple. Ordinea este ceea ce este dat în cadrul lucrurilor drept legea lor interioară, rețeaua secretă după care ele se privesc oarecum unele pe altele, și totodată ceea ce nu există decît prin grila unei priviri, a unei atenții, a unui limbaj; și numai

în căsuțele albe ale acestei grile ordinea se manifestă ca deja prezentă, așteptînd în liniște momentul cînd va fi enunțată.

Codurile fundamentale ale unei culturi – acelea care îi guvernează limbajul, schemele perceptive, schimburile, tehnicile, valorile, ierarhia practicilor sale – fixează din capul locului pentru fiecare om ordinile empirice cu care acesta va avea de-a face, în care se va regăsi. La cealaltă extremitate a gîndirii, teorii științifice și interpretări filosofice explică de ce există în general o ordine, cărei legi generale i se supune, ce principiu poate să dea seama de ea, pentru ce motiv este stabilită tocmai această ordine și nu alta. Dar între aceste două regiuni atît de depărtate domnește un domeniu care apare ca fundamental, chiar dacă are mai ales un rol de intermediar: este mai confuz, mai obscur, fără îndoială mai puțin ușor de analizat. Tocmai în acest punct, distanțîndu-se imperceptibil de ordinile empirice care îi sînt prescrise prin codurile sale primare, instaurînd o primă distanță față de ele, o cultură determină pierderea transparenței inițiale a acestor ordini, încetează de a se lăsa traversată în mod pasiv de ele, se desprinde de puterile lor imediate și invizibile, se eliberează îndeajuns pentru a constata că aceste ordini nu sînt, poate, nici singurele posibile, nici cele mai bune; astfel încît ea se găsește în fața faptului brut că există, dedesubtul acestor ordini spontane, lucruri care sînt în ele însele ordonabile, care aparțin unei anumite ordini mute, pe scurt, că există ordine. Ca și cum, eliberîndu-se parțial de grilele sale lingvistice, perceptive, practice, cultura ar aplica asupra acestora o grilă secundă care să le neutralizeze, care, dublîndu-le, le face să se manifeste și le exclude în același timp, trezindu-se, astfel, în fața ființei brute a ordinii. Tocmai în numele acestei ordini, codurile limbajului, ale percepției, ale practicii sînt criticate și parțial invalidate. Pe fondul acestei ordini, considerată drept sol pozitiv, se vor construi teoriile generale ale ordonării lucrurilor și interpretările pe care aceasta le solicită. Astfel, între privirea deja codificată și cunoașterea reflexivă există o regiune mediană care face posibilă ordinea în însăși ființa sa: aici, în această regiune, apare ordinea, după culturi și după epoci, continuă și gradată sau divizată și discontinuă, legată de spațiu sau constituită în fiecare clipă prin trecerea timpului, înrudită cu un tablou de variabile sau definită prin sisteme separate de coerențe, compusă din asemănări care se urmează din aproape în aproape sau își răspund în oglindă, organizată în jurul unor diferențe crescînde etc. Astfel, această regiune, „mediană", în măsura în care

vădește modurile de a fi ale ordinii, poate apărea drept fundamentală: anterioară cuvintelor, percepțiilor și gesturilor, care sînt desemnate atunci să o traducă cu mai multă sau mai puțină exactitate și șansă (de aceea această experiență a ordinii, în modul său masiv și inițial de a fi, joacă întotdeauna un rol critic); mai solidă, mai arhaică, mai puțin nesigură, totdeauna mai „adevărată" decît teoriile care încearcă să dea o formă explicită, o explicație exhaustivă sau un fundament filosofic. Astfel, în orice cultură, între folosirea a ceea ce am putea numi codurile ordonatoare și reflecțiile asupra ordinii, există experiența nudă a ordinii și a modurilor sale de a fi.

În studiul de față, tocmai această experiență am dori s-o analizăm. E vorba să arătăm ceea ce ea a putut deveni, începînd din secolul al XVI-lea, în mijlocul unei culturi cum este a noastră: în ce manieră, refăcînd, împotriva curentului, limbajul așa cum era el vorbit, ființele naturale așa cum erau percepute și grupate, schimburile așa cum erau practicate, cultura noastră a manifestat faptul că exista ordine și că tocmai modalităților acestei ordini schimburile le datorau legile lor, ființele vii – regularitatea, cuvintele – înlănțuirea și valoarea reprezentativă; ce modalități ale ordinii au fost recunoscute, stabilite, puse în legătură cu spațiul și timpul pentru a forma soclul pozitiv al cunoștințelor așa cum se desfășoară ele în gramatică și filologie, în istoria naturală și în biologie, în studiul bogățiilor și economia politică. O asemenea analiză, după cum se vede, nu ține de istoria ideilor sau a științelor: este mai degrabă un studiu care se străduiește să descopere pornind de la ce anume au fost posibile cunoștințe și teorii; conform cărui spațiu al ordinii s-a constituit cunoașterea; pe fondul cărui a priori istoric și în elementul cărei pozitivități au putut să apară ideile, să se constituie științele, să se reflecte în filosofii experiențele, să se formeze raționalitățile pentru ca, probabil, nu peste mult timp, să se desfacă și să dispară. Nu va fi deci vorba de cunoștințe descrise în progresul lor spre o obiectivitate în care știința noastră de astăzi s-ar putea în sfîrșit recunoaște; ceea ce am dori să punem în lumină este cîmpul epistemologic, epistema de unde cunoștințele, înfățișate în afara oricărui criteriu referitor la valoarea lor rațională sau la formele lor obiective, își trag seva propriei pozitivități, manifestînd, astfel, o istorie care nu este aceea a perfecțiunii lor crescînde, ci mai degrabă aceea a condițiilor lor de posibilitate; în această expunere, ceea ce trebuie să apară sînt, în spațiul cunoașterii, configurațiile care au dat naștere formelor diverse

ale cunoașterii empirice. Mai curînd decît despre o istorie în sensul tradițional al cuvîntului, este vorba de o „arheologie"[1].

Or, această anchetă arheologică a arătat două mari discontinuități în epistema culturii occidentale: aceea care inaugurează vîrsta clasică (spre jumătatea secolului al XVII-lea) și aceea care, la începutul secolului al XIX-lea, marchează pragul modernității noastre. Ordinea pe baza căreia gîndim n-are același mod de a fi ca aceea a clasicilor. Ne înșelăm dacă avem impresia unei mișcări aproape neîntrerupte a unei ratio *europene începînd din Renaștere pînă în zilele noastre, ne străduim în zadar să gîndim că clasificarea lui Linné, mai mult sau mai puțin ajustată, poate continua, în mare, să aibă vreo validitate, că teoria lui Condillac despre valoare se regăsește parțial în marginalismul secolului al XIX-lea, că Keynes a intuit afinitatea analizelor sale cu acelea ale lui Cantillon, că Gramatica generală (așa cum poate fi întîlnită la autorii de la Port-Royal sau la Bauzée) nu este atît de îndepărtată de lingvistica noastră actuală – toată această cvasi-continuitate la nivelul ideilor și al temelor nu este, fără îndoială, decît un efect de suprafață; la nivel arheologic, observăm că sistemul pozitivităților s-a schimbat masiv la trecerea din secolul al XVIII-lea în cel de-al XIX-lea. Nu pentru că rațiunea ar fi făcut progrese; ci pentru că modul de a fi al lucrurilor și al ordinii care, repartizîndu-le, le oferă cunoașterii, a fost profund alterat. Dacă istoria naturală a lui Tournefort, a lui Linné și a lui Buffon are vreo legătură cu altceva decît cu ea însăși, atunci nu e vorba de biologie, de anatomia comparată a lui Cuvier sau de evoluționismul lui Darwin, ci de gramatica generala a lui Bauzée și de analiza monedei și a bogățiilor așa cum o întîlnim la Law, la Véron de Fortbonnais sau la Turgot. Cunoștințele ajung poate să se nască, ideile să se transforme și să acționeze unele asupra altora (dar cum? istoricii, pînă în prezent, nu ne-au spus-o); un lucru, în orice caz, e sigur: arheologia, adresîndu-se spațiului general al cunoașterii, configurațiilor lui și modului de a fi al lucrurilor care apar în cuprinsul lui, definește sisteme de simultaneitate, precum și seria mutațiilor necesare și suficiente pentru a circumscrie pragul unei pozitivități noi.*

Analiza a putut arăta astfel coerența care a existat, de-a lungul întregii epoci clasice, între teoria reprezentării și teoriile

[1] *Problemele de metodă ridicate de o asemenea „arheologie" vor fi examinate într-o lucrare viitoare.*

limbajului, ale ordinilor naturale, ale bogățiilor și ale valorii. Tocmai această configurație este cea care se schimbă în totalitate, începînd cu secolul al XIX-lea; teoria reprezentării dispare ca fundament general al tuturor ordinilor posibile; limbajul ca tablou spontan și grilă inițială a lucrurilor, ca releu indispensabil între reprezentare și ființe, se face, la rîndul său, nevăzut; o istoricitate profundă pătrunde în inima lucrurilor, le izolează și le definește în coerența lor proprie, le impune forme de ordine care sînt implicate de continuitatea timpului; analiza schimburilor și a monedei face loc studiului producției, analiza organismului o ia înaintea cercetării caracterelor taxinomice; și, mai ales, limbajul își pierde locul privilegiat și devine la rîndul său o figură a istoriei, coerentă cu profunzimea trecutului său. Dar pe măsură ce lucrurile se înfășoară în ele însele, fără a cere principiul inteligibilității lor decît propriei deveniri și abandonînd spațiul reprezentării, omul, la rîndul său, pătrunde, pentru prima dată, în spațiul cunoașterii occidentale. În mod straniu, omul – a cărui cunoaștere pare, unor naivi, cea mai veche cercetare de la Socrate încoace – nu constituie, fără îndoială, nimic mai mult decît o anume ruptură în ordinea lucrurilor, în orice caz o configurație desenată prin noua dispunere pe care el a dobîndit-o în interiorul cunoașterii. De aici s-au născut toate himerele noilor umanisme, toate facilitățile unei „antropologii" înțelese ca reflecție generală, pe jumătate pozitivă, pe jumătate filosofică, asupra omului. Cîtă consolare totuși, și ce profundă împăcare să gîndești că omul nu este decît o invenție recentă, o figură ce n-a împlinit încă două secole, o simplă cută în cunoașterea noastră, și că el va dispărea o dată ce aceasta își va fi găsit o formă nouă.

Observăm că această cercetare răspunde parțial, ca un ecou, proiectului de a scrie o istorie a nebuniei în perioada clasică; ea are în timp aceleași articulații, luîndu-și ca punct de plecare sfîrșitul Renașterii și găsindu-și și ea, la începutul secolului al XIX-lea, pragul unei modernități din care încă n-am ieșit. În vreme ce, în istoria nebuniei, am examinat felul în care o cultură poate impune într-o formă masivă și generală diferența care o limitează, aici este vorba de a observa modul în care ea resimte proximitatea lucrurilor, stabilește tabloul legăturilor dintre ele și ordinea după care trebuie parcurse. E vorba, într-un cuvînt, de o istorie a asemănării: în ce condiții gîndirea clasică a putut concepe raporturi de similaritate sau de echivalență între lucruri, care întemeiază și justifică cuvintele, clasificările, schimburile? Pornind de la ce a priori *istoric a fost posibilă definirea tablei de*

șah a identităților distincte, care se stabilește pe fondul tulbure, nedefinit, fără chip și parcă indiferent, al diferențelor? Istoria nebuniei ar fi istoria Celuilalt – a ceea ce, pentru o cultură, e în același timp interior și străin, deci de exclus (pentru a-i exorciza pericolul interior), dar, prin închidere (pentru a-i suprima alteritatea); istoria ordinii lucrurilor ar fi istoria Aceluiași – istoria a ceea ce pentru o cultură este în același timp dispersat și înrudit, deci, de distins prin mărci și de adunat în identități.

Și dacă ne gîndim că maladia este dezordine, periculoasă alteritate în corpul uman și pînă în inima vieții, dar și un fenomen natural care își are regularitățile, asemănările și tipurile sale – observăm ce loc ar putea avea o arheologie a privirii medicale. De la experiența-limită a Celuilalt la formele constitutive ale cunoașterii medicale și de la acestea la ordinea lucrurilor și la gîndirea Aceluiași, ceea ce se oferă analizei arheologice este întreaga epistemă clasică, sau mai degrabă acest prag care ne separă de gîndirea clasică și constituie modernitatea noastră. Pe acest prag a apărut pentru prima dată strania figură a cunoașterii numită om, care a deschis spațiul propriu științelor umane. Încercînd să punem în lumină această profundă denivelare a culturii occidentale, vom restitui solului nostru, tăcut și în chip naiv imobil, rupturile sale, instabilitatea și lacunele sale; iar acest sol tremură din nou sub pașii noștri.

PARTEA ÎNTÎI

BCU IASI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL I

Însoţitoarele

I

Pictorul este puţin retras faţă de tablou. Aruncă o privire spre model; e vorba, poate, de o ultimă tuşă, dar se poate la fel de bine ca nici prima linie să nu fi fost trasă. Braţul care ţine pensula este îndoit spre stînga, în direcţia paletei; se află, pentru o clipă, nemişcat între pînză şi culori. Această mînă dibace se arată, suspendată, privirii; reciproc, privirea se sprijină pe gestul oprit. Între vîrful fin al pensulei şi tăişul privirii, spectacolul îşi va dezvălui volumul.

Nu fără un sistem subtil de eschive. Luînd puţină distanţă, pictorul s-a plasat alături de opera la care lucrează. Asta înseamnă că pentru spectatorul care îl priveşte acum, el este la dreapta tabloului său care ocupă toată partea stîngă. Chiar acestui spectator, tabloul îi întoarce spatele: nu i se poate zări decît reversul, cu imensul cadru care îl susţine. Pictorul, în schimb, este perfect vizibil în toată statura sa; în orice caz, nu este mascat de pînza înaltă care, poate, îl va absorbi imediat ce, făcînd un pas spre ea,se va aşterne din nou la lucru; fără îndoială că el abia a apărut, în acea clipă, în faţa spectatorului, ivindu-se din această virtuală mare colivie care proiectează spre înapoi suprafaţa pe care tocmai o pictează. Îl putem vedea acum, într-un moment de pauză, în centrul neutru al acestei oscilaţii. Înfăţişarea lui sumbră, faţa luminoasă despart vizibilul de invizibil: ieşind din această pînză care nouă ne scapă, el se arată ochilor noştri; dar imediat ce va face un pas spre dreapta, fugind de sub privirile noastre, el va găsi plasat chiar în faţa pînzei pe care o pictează; va intra în această regiune unde tabloul său, neglijat pentru o clipă, va redeveni pentru el vizibil fără vreo umbră sau vreo reţinere. Ca şi cum pictorul n-ar putea concomitent să fie văzut în tabloul unde este reprezentat şi să vadă tabloul în care se străduieşte să reprezinte ceva. El

domnește pe pragul dintre aceste două vizibilități incompatibile.

Pictorul privește, cu fața ușor întoarsă și cu capul aplecat spre umăr. Fixează un punct invizibil, dar pe care noi, spectatorii, putem cu ușurință să-l identificăm, dat fiind că acest punct sîntem noi înșine: corpul nostru, fața noastră, ochii noștri. Spectacolul pe care el îl observă este deci de două ori invizibil: pentru că el nu este reprezentat în spațiul tabloului și pentru că se situează exact în acest punct orb, în această tainiță esențială unde, în momentul cînd privim, noi înșine ne ascundem privirea. Și totuși, cum am putea evita să vedem această invizibilitate, chiar sub ochii noștri, cînd ea are în tablou echivalentul ei sensibil, sigiliul figurii sale? Am putea într-adevăr să ghicim ce privește pictorul dacă ar fi posibil să aruncăm o privire asupra pînzei la care lucrează; dar din aceasta nu vedem decît urzeala, suporturile orizontale, iar pe verticală, piciorul șevaletului. Marele dreptunghi monoton care ocupă toată partea stîngă a tabloului real și care figurează dosul pînzei reprezentate restituie, sub forma unei suprafețe, invizibilitatea în profunzime a ceea ce artistul contemplă: acest spațiu în care sîntem, acest spațiu care sîntem. Între ochii pictorului și ceea ce privește el e trasată o linie imperioasă, pe care n-o putem evita, noi cei care privim: ea traversează tabloul real și întîlnește în fața suprafeței sale acest loc de unde noi vedem pictorul care ne observă; această linie punctată ne atinge inevitabil și ne leagă de reprezentarea tabloului.

În aparență, acest loc e simplu; este unul de pură reciprocitate: noi privim un tablou de unde un pictor, la rîndul său, ne contemplă. Nimic mai mult decît niște ochi care se suprind, față în față, priviri directe care, încrucișîndu-se, se suprapun. Și totuși, această linie subțire de vizibilitate acoperă în compensație o întreagă rețea complexă de incertitudini, de schimburi și de eschive. Pictorul nu-și îndreaptă ochii spre noi decît în măsura în care noi stăm pe locul motivului său. Noi spectatorii, sîntem în plus. Întîmpinați de această privire, sîntem alungați de ea, înlocuiți cu ceea ce dintotdeauna s-a aflat acolo, înaintea noastră: modelul însuși. Invers însă, privirea pictorului îndreptată în afara tabloului spre vidul care-i stă în față acceptă tot atîtea modele cîte-i vin dinspre spectatori; în acest loc precis, dar indiferent, privitorul și privitul își schimbă locurile fără încetare. Nici o privire nu este stabilă sau, mai degrabă, în dîra

neutră a privirii care străpunge pînza perpendicular, subiectul și obiectul, spectatorul și modelul își inversează rolurile la infinit. Iar marea pînză întoarsă de la extrema stîngă a tabloului își exercită aici a doua sa funcție: invizibilă cu obstinație, ea împiedică orice reperare sau stabilire definitivă a raportului între priviri. Fixitatea opacă pe care pînza o face să domnească într-o parte face pentru totdeauna instabil jocul metamorfozelor care, în centru, se stabilește între spectator și model. Pentru că nu vedem decît dosul tabloului, nu știm cine sîntem, nici ce facem. Văzuți sau văzînd? Pictorul fixează în prezent un loc care dintr-o clipă în alta nu încetează să-și schimbe conținutul, forma, fața, identitatea. Dar imobilitatea atentă a ochilor săi trimite spre o altă direcție,pe care au urmat-o deja de nenumărate ori și pe care în curînd, mai mult ca sigur, o vor relua: aceea a pînzei imobile pe care se trasează, este trasat poate, demult și pentru totdeauna, un portret care nu se va mai șterge niciodată. Astfel încît privirea suverană a pictorului impune un triunghi virtual, care definește în parcursul său acest tablou al unui tablou: în vîrf – singurul punct vizibil – ochii artistului; la bază, într-o parte, amplasamentul invizibil al modelului, iar în cealaltă, figura probabil schițată pe pînza întoarsă.

În momentul în care plasează spectatorul în cîmpul privirii lor, ochii pictorului îl preiau, îl constrîng să intre în tablou, îi atribuie un loc privilegiat și obligatoriu totodată, extrag din el luminoasa și vizibila sa specie și o proiectează pe suprafața inaccesibilă a pînzei întoarse. Spectatorul își vede invizibilitatea făcută vizibilă pentru pictor și transpusă într-o imagine definitiv invizibilă pentru el însuși. Supriză amplificată și făcută încă și mai inevitabilă de o capcană marginală. La extrema dreaptă, tabloul primește lumina de la o fereastră reprezentată într-o perspectivă foarte scurtă; nu se vede din ea decît pervazul; astfel încît fluxul de lumină pe care ea îl răspîndește scaldă în același timp, cu aceeași generozitate, două spații vecine, intersectate, dar ireductibile: suprafața pînzei, cu volumul pe care-l reprezintă (adică atelierul pictorului sau salonul în care el și-a instalat șevaletul) și în fața acestei suprafețe, volumul real pe care-l ocupă spectatorul (sau mai degrabă locul ireal al modelului). Și, parcurgînd încăperea de la dreapta spre stînga, vasta lumină de aur duce în același timp spectatorul spre pictor și modelul spre pînză; și tot ea este aceea care, luminîndu-l pe pictor, îl face vizibil pentru spectator și

face să strălucească asemeni unor linii de aur, în ochii modelului, cadrul pînzei enigmatice în care imaginea sa, transpusă, se va găsi închisă. Această fereastră marginală, parțială, abia arătată, eliberează o lumină deplină și mixtă care servește drept loc comun reprezentării. Ea echilibrează, la celălalt capăt al tabloului, pînza invizibilă: la fel cum aceasta, întorcînd spatele spectatorilor, se repliază în jurul tabloului care o reprezintă și formează, prin suprapunerea reversului său vizibil pe suprafața tabloului purtător, locul, pentru noi inaccesibil, unde scînteiază Imaginea prin excelență, tot așa fereastra, la rîndul ei, pură deschidere, instaurează un spațiu tot atît de manifest pe cît de tăinuit este celălalt; la fel de comun pictorului, personajelor, modelelor, spectatorilor, pe cît de solitar e celălalt (pentru că nimeni nu-l privește, nici măcar pictorul). Dinspre dreapta, se răspîndește printr-o fereastră invizibilă volumul pur al unei lumini care face vizibilă orice reprezentare; la stînga se întinde suprafața care ascunde, de cealaltă parte a prea vizibilei sale urzeli, reprezentarea pe care o poartă. Lumina, inundînd scena (vreau să spun, la fel de bine încăperea ca și pînza, încăperea reprezentată pe pînză, ca și încăperea în care e plasată pînza), învăluie personajele și spectatorii și îi poartă, sub privirea pictorului, spre locul în care pensula sa îi va reprezenta. Dar acest loc ne este sustras. Noi ne privim priviți de pictor și făcuți vizibili pentru ochii lui de aceeași lumină care ne face să-l vedem. Și în momentul în care ne vom trezi transcrișii de mîna sa ca într-o oglindă, nu vom putea surprinde din aceasta decît reversul ei cenușiu. Cealaltă față a unei *psyché*.

Or, chiar în fața spectatorilor – a noastră însine –, pe peretele care constituie fundalul încăperii, autorul a reprezentat o serie de tablouri; și iată că dintre toate aceste pînze, una strălucește într-un mod particular. Rama îi este mai lată, mai întunecată decît a celorlalte; o linie albă, fină, o dublează, totuși, spre interior, difuzînd pe toată suprafața ei o lumină greu de determinat; pentru că nu vine de nicăieri, sau cel mult dintr-un spațiu care îi este interior. În această lumină stranie apar două siluete și, deasupra lor, puțin mai în spate, o draperie grea de purpură. În celelalte tablori nu e nimic de văzut, decît cîteva pete mai palide la marginea unui întuneric fără profunzime. Acesta, dimpotrivă, se deschide spre un spațiu retras unde forme recognoscibile se stratifică într-o limpezime care nu-i aparține decît lui. Dintre toate elementele destinate să ofere

reprezentări, dar care le contestă, le ascund, le eschivează prin poziția sau prin distanța lor, tabloul acesta este singurul care funcționează așa cum trebuie și care scoate la iveală ceea ce trebuie să arate. În ciuda depărtării și a umbrei care îl înconjoară. Dar nu este un tablou: este o oglindă. Ea oferă în sfîrșit această vrajă a dublului pe care o refuzau atît tablourile din planul îndepărtat, cît și lumina din planul apropiat cu pînza ironică.

Dintre toate reprezentările pe care le reprezintă tabloul, este singura vizibilă; dar nimeni nu o privește. În picioare lîngă pînza sa, cu întreaga atenție îndreptată spre modelul său, pictorul nu poate vedea această oglindă care lucește, blînd, în spatele lui. Celelalte personaje ale tabloului sînt, în majoritate, întoarse și ele spre ceea ce trebuie să se întîmple în față, – spre limpedea invizibilitate ce mărginește pînza, spre acest balcon de lumină unde privirile lor îi au de văzut pe cei care îi văd, și nu spre acea adîncitură întunecată cu care se închide camera în care ei sînt reprezentați. Există, totuși, cîteva capete văzute din profil: dar nici unul nu este atît de mult întors, încît să privească, în fundul camerei, această oglindă părăsită, mic dreptunghi lucitor, care nu e nimic altceva decît vizibilitate, dar fără nici o privire care s-o poată lua în stăpînire, s-o actualizeze și să se bucure de fructul, dintr-o dată copt, al spectacolului său.

Trebuie să recunoaștem că această indiferență nu se compară decît cu aceea a oglinzii. Aceasta nu reflectă, în fapt, nimic din ceea ce se găsește în același spațiu cu ea: nici pe pictorul care îi întoarce spatele, nici personajele din centrul camerei. În profunzimea sa limpede, nu vizibilul este oglindit. În pictura olandeză, exista tradiția ca oglinzile să joace un rol de reduplicare: ele repetau ceea ce era reprodus o dată în tablou, dar într-un spațiu ireal, modificat, restrîns, încovoiat. Vedeam acolo același lucru ca și în prima instanță a tabloului, dar descompus și recompus după o altă lege. Aici, oglinda nu spune nimic din ceea ce deja s-a spus. Totuși, poziția ei este aproape centrală: rama superioară se află exact pe linia care împarte în două înălțimea tabloului, ea ocupă pe peretele din fundal (sau cel puțin pe partea vizibilă a acestuia) o poziție mediană; ar trebui deci ca oglinda să fie traversată de aceleași linii de perspectivă ca și tabloul însuși; ne-am putea aștepta ca același atelier, același pictor, aceeași pînză să fie dispuse pe suprafața oglinzii după un spațiu identic; ar putea fi dublul perfect.

Or, oglinda nu arată nimic din ceea ce reprezintă tabloul propriu-zis. Privirea ei imobilă se îndreaptă, dincoace de tablou, în această regiune în mod necesar invizibilă pe care o formează faţa ei exterioară, spre personajele aşezate aici. În loc să se întoarcă spre obiectele vizibile, această oglindă traversează întreg cîmpul reprezentării, neglijînd ceea ce ar putea capta acolo, şi restituie vizibilitatea a ceea ce rămîne în afara oricărei priviri. Dar această invizibilitate pe care ea o înfrînge nu este una a ascunsului: oglinda nu ocoleşte vreun obstacol, nu schimbă vreo perspectivă, ci se adresează invizibilului rezultat în acelaşi timp din structura tabloului şi din existenţa sa ca pictură. În oglindă se reflectă ceea ce toate personajele tabloului sînt pe cale să fixeze, cu privirea aţintită înainte; este deci ceea ce am putea vedea dacă pînza s-ar prelungi în faţă, coborînd puţin, astfel încît să cuprindă şi personajele care îi servesc drept model pictorului. Dar, pentru că pînza se opreşte acolo, arătîndu-l pe pictor în atelierul său, oglinda reflectă şi ceea ce este exterior tabloului, în măsura în care acesta este un tablou, adică un fragment dreptunghiular de linii şi de culori, cu funcţia de a reprezenta ceva în ochii oricărui spectator posibil. În fundul camerei, ignorată de toţi, oglinda neaşteptată dă strălucire figurilor pe care le priveşte pictorul (pictorul în realitatea sa reprezentată, obiectivă, de pictor la lucru); dar, în aceeaşi măsură, şi figurilor care-l privesc pe pictor (în această realitate materială pe care liniile şi culorile au aşezat-o pe pînză). Aceste două categorii de figuri sînt în acelaşi grad inaccesibile, dar în moduri diferite: prima printr-un efect de compoziţie propriu tabloului; a doua prin legea care guvernează însăşi existenţa oricărui tablou în general. Aici, jocul reprezentării constă în a aduce, într-o suprapunere instabilă, aceste două forme ale invizibilităţii una în locul celeilalte – şi a le duce concomitent la cealaltă extremitate a tabloului – la acest pol care e în cel mai înalt grad reprezentat: acela al unei profunzimi de reflectare în cavitatea unei profunzimi a tabloului. Oglinda asigură o metateză a vizibilităţii care atinge spaţiul reprezentat în tablou şi, deopotrivă, natura sa de reprezentare; ea face să se vadă, în centrul pînzei, ceea ce în tablou este de două ori, cu necesitate, invizibil.

Ciudat mod de a aplica literal, răsturnîndu-l însă, sfatul pe care bătrînul Pachero se pare că i-l dăduse elevului său, pe vremea cînd acesta lucra în atelierul din Sevilla: „Imaginea trebuie să iasă din ramă".

II

Probabil că e timpul să numim în sfîrşit această imagine care apare în adîncul oglinzii şi pe care pictorul o contemplă în faţa tabloului. Ar trebui poate să fixăm o dată pentru totdeauna identitatea personajelor prezente sau indicate, pentru a nu ne mai încurca la nesfîrşit în aceste denumiri imprecise, puţin abstracte, susceptibile întotdeauna de echivocuri, de paralelisme: „pictorul", „personajele", „modelele", „spectatori", „imaginile". În loc să continuăm a întrebuinţa la nesfîrşit un limbaj fatalmente inadecvat vizibilului, ar fi suficient să spunem că Velásquez a compus un tablou; că în acest tablou s-a reprezentat pe el însuşi, în atelierul său sau într-un salon din Escurial, în timp ce picta două personaje pe care infanta Margareta vine să le contemple, înconjurată de guvernante, însoţitoare, curteni şi pitici; că acestora le putem atribui cu precizie nume: tradiţia o recunoaşte aici pe dona Maria Agustina Sarmiente, dincolo pe Nieto, în primul plan pe Nicolaso Pertusato, bufon italian. Ar fi suficient să adăugăm că cele două personaje care servesc drept model pictorului nu sînt vizibile, cel puţin în mod direct; dar că le putem zări într-o oglindă; că e vorba, fără nici o îndoială, de regele Filip al IV-lea şi de soţia sa, Mariana.

Aceste nume proprii ar reprezenta repere utile, ar evita desemnări ambigue; ne-ar indica, în orice caz, ce priveşte pictorul şi, o dată cu el, cea mai mare parte a personajelor tabloului. Dar raportul limbajului cu pictura este un raport infinit. Nu pentru că ar fi cuvîntul imperfect, şi, în faţa vizibilului, într-un deficit pe care în zadar s-ar strădui să-l recupereze. Ele sînt ireductibile unul la celălalt: sînt zadarnice străduinţele de a spune ce se vede, căci ce se vede nu-şi are locul niciodată în ce se spune, şi la fel de zadarnice sînt şi strădaniile de a reda, prin imagini, metafore, comparaţii, ceea ce sîntem pe cale de a spune, căci locul unde ele strălucesc nu este cel pe care îl etalează ochii, ci acela definit de succesiunile sintaxei. Or, în acest joc, numele propriu nu e decît un artificiu: el ne permite să arătăm cu degetul, adică să facem să se treacă, pe furiş, din spaţiul vorbirii în spaţiul privirii, permiţînd, prin urmare, închiderea acestor spaţii unul asupra celuilalt ca şi cum s-ar potrivi. Dar dacă vrem să menţinem deschis raportul dintre limbaj şi vizibil, dacă vrem să vorbim nu împotriva incom-

patibilității lor, ci pornind de la ea, astfel încît să rămînem cît mai aproape și de unul, și de celălalt, atunci trebuie să renunțăm la numele proprii și să ne menținem în infinitul obligației asumate. Poate că tocmai prin intermediul acestui limbaj cenușiu, anonim, totdeauna meticulos și repetitiv, fiindcă este atît de cuprinzător, pictura își va stîrni, puțin cîte puțin, limpezimile.

Trebuie deci să ne prefacem că nu știm cine se reflectă în adîncul oglinzii și să interogăm această reflectare în imediatul existenței sale.

Mai întîi, reflectarea este reversul marii pînze reprezentate la stînga. Spatele sau mai degrabă fața, căci arată din față ceea ce pînza ascunde prin poziția sa. Apoi, ea se opune ferestrei și o consolidează. Ca și aceasta, este un loc comun al tabloului și a ceea ce îi este exterior. Dar fereastra operează prin mișcarea continuă a unei efuziuni care, de la dreapta la stînga, alătură personajelor atente, pictorului tabloului, spectacolul pe care ei îl contemplă; oglinda însă, printr-o mișcare violentă, instantanee și de pură surpriză, caută în fața tabloului ceea ce este privit, dar nu și vizibil, pentru a-l face, la capătul profunzimii fictive, vizibil, dar indiferent tuturor privirilor. Imperioasa linie punctată trasată între oglindire și ceea ce aceasta reflectă taie perpendicular fluxul lateral al luminii. În sfîrșit – și e cea de-a treia funcție a acestei oglinzi – ea juxtapune o ușă care se deschide ca și ea în peretele din fund. Ușa decupează și ea un dreptunghi transparent a cărui lumină mată nu pătrunde în încăpere. N-ar fi altceva decît o netezime poleită, dacă n-ar fi adîncită spre exterior printr-un canat sculptat, prin falduriile unei draperii și umbra cîtorva trepte. Aici începe un coridor; dar în loc să se piardă în obscuritate, el se risipește într-o explozie galbenă unde lumina, fără să intre, se transformă într-un vîrtej și se oprește. Pe acest fond, apropiat și fără limită totodată, un om își dezvăluie silueta; e văzut din profil; cu o mînă se sprijină de o draperie grea; picioarele îi sînt așezate pe două trepte diferite; are genunchiul îndoit. Poate că va intra în încăpere; poate se mulțumește să tragă cu ochiul la ce se întîmplă în interior, mulțumit să surprindă fără a fi observat. Ca și oglinda, el fixează partea din spate a scenei; nu-i acordăm nici lui atenție, cum nu-i acordăm nici oglinzii. Nu știm de unde vine; putem presupune că, urmînd coridoare întortocheate, a ocolit încăperea în care sînt reunite personajele și unde lucrează pic-

torul; poate că se găsea și el, cu puțin înainte, în partea din față a scenei, în regiunea invizibilă pe care o contemplă toți ochii din tablou. Ca și imaginile pe care le zărim în adîncul oglinzii, se poate ca el să fie un emisar al acestui spațiu evident și ascuns. Există totuși o diferență: el e acolo în carne și oase; apare de afară, pe pragul ariei reprezentate; este, indubitabil, nu reflectare probabilă, ci irupție. Oglinda, dînd la iveală, chiar dincolo de pereții atelierului, ce se întîmplă în fața tabloului, face să oscileze, în dimensiunea ei sagitală, interiorul și exteriorul. Cu un picior pe scară și corpul în întregime din profil, vizitatorul ambiguu intră și iese în același timp, într-un balans imobil. El repetă pe loc, dar în realitatea întunecată a corpului său, mișcarea instantanee a imaginilor care traversează încăperea, pătrund în oglindă, se reflectă în ea și reizbucnesc ca specii vizibile, noi și identice. Palide, minuscule, aceste siluete în oglindă sînt recuzate de înalta și solida statură a omului care răsare în cadrul ușii.

Dar trebuie să coborîm din nou din fundalul tabloului spre avanscenă; trebuie părăsit acest înconjur a cărui volută tocmai am parcurs-o. Plecînd de la privirea pictorului care, în stînga, constituie un fel de centru decalat, observăm mai întîi partea din spate a pînzei, apoi tablourile expuse avînd în centru oglinda, apoi ușa deschisă, apoi alte tablouri, din care o perspectivă foarte îngustă nu lasă să se vadă decît ramele cu grosimea lor, în sfîrșit, la extrema dreaptă, fereastra sau mai degrabă despicătura prin care se revarsă lumina. Această cochilie în formă de elice oferă tot ciclul reprezentării: privirea, paleta și pensula, pînza inocentă de semne (acestea sînt instrumentele materiale ale reprezentării), tablourile, reflectările, omul real (reprezentarea încheiată, dar ca și eliberată de conținuturile sale iluzorii sau veritabile care îi sînt juxtapuse); după care reprezentarea se desface: nu mai vedem decît ramele și această lumină care scaldă din exterior tablourile, dar pe care acestea în schimb trebuie să le reconstituie sub specia lor proprie ca și cum ar veni din altă parte, traversînd ramele lor de lemn întunecat. Și această lumină o vedem într-adevăr asupra tabloului ce pare a izvorî în interstițiul ramei; și de aici ea reîntîlnește fruntea, pometii, ochii, privirea pictorului care ține într-o mînă paleta, în cealaltă pensula fină... Astfel se închide voluta sau, mai curînd, prin această lumină, se deschide.

Această deschidere nu mai este, ca în fundal, o uşă întredeschisă; e chiar lărgimea tabloului, iar privirile care trec pe aici nu sînt ale unui vizitator de departe. Friza care ocupă primul şi al doilea plan al tabloului reprezintă opt personaje – inclusiv pictorul. Cinci dintre ele, cu capul mai mult sau mai puţin înclinat, întors sau plecat, privesc pe perpendiculara tabloului. Centrul grupului este ocupat de mica infantă, cu ampla rochie în gri şi roz. Prinţesa întoarce capul spre dreapta tabloului, în timp ce bustul şi volanele largi ale rochiei sînt îndreptate uşor spre stînga; dar privirea i se îndreaptă cu mult aplomb în direcţia spectatorului aflat în faţa tabloului. O linie mediană împărţind pînza în două volete egale ar trece exact printre ochii copilei. Faţa ei se află la o treime din înălţimea totală a tabloului. Astfel încît aici, fără îndoială, rezidă tema principală a compoziţiei; obiectul însuşi al acestei picturi. Ca pentru a dovedi şi a sublinia şi mai clar acest lucru, autorul a recurs la o figură tradiţională; alături de personajul central, el a plasat un altul, îngenuncheat, care îl priveşte. Ca un dăruitor rugîndu-se, ca Îngerul în faţa Fecioarei, o guvernantă în genunchi îşi întinde mîinile spre prinţesă. Un profil perfect îi conturează faţa, aflată la înălţimea feţei copilului. Guvernanta priveşte spre prinţesă şi numai spre ea. Puţin mai spre dreapta, o altă însoţitoare, şi ea întoarsă spre infantă, uşor aplecată asupra ei, dar cu ochii clar îndreptaţi înainte, acolo unde privesc deja şi pictorul, şi prinţesa. În sfîrşit, două grupuri de cîte două personaje: unul mai în spate, celălalt, format din pitici, aflat în chiar primul plan. În fiecare cuplu, un personaj priveşte în faţă, celălalt spre dreapta sau spre stînga. Prin poziţie şi prin talie, aceste două grupuri îşi răspund şi se dublează: în spate, curtenii (femeia, în stînga, priveşte spre dreapta); în faţă, piticii (băiatul plasat în extrema dreaptă priveşte spre interiorul tabloului). Acest ansamblu de personaje, astfel dispuse, poate constitui, în funcţie de atenţia pe care o acordăm tabloului sau de centrul de referinţă ales, două figuri. Una ar fi un mare X; în punctul superior din stînga s-ar afla privirea pictorului, iar în cel din dreapta, privirea curteanului; în punctul inferior din stînga se află colţul pînzei reprezentate cu spatele (mai precis, piciorul şevaletului); în dreapta – piticul (cu piciorul sprijinit de spatele cîinelui). La intersecţia celor două linii, în centrul X-ului, privirea infantei. Cealaltă figură ar fi mai curînd o vastă curbă; cele două capetele ale sale ar fi

determinate de pictor în stînga și de curtean în dreapta – extremități înalte și retrase; „căușul", mult mai apropiat, ar coincide cu fața prințesei și cu privirea guvernantei îndreptate spre ea. Această linie suplă desenează forma unei cupe, care înscrie amplasamentul oglinzii în mijlocul tabloului și, totodată, îl degajă.

Există, deci, două centre care pot organiza tabloul, după cum atenția privitorului se deplasează și se fixează într-un punct sau altul. Prințesa stă în picioare în mijlocul unei cruci a Sfîntului Andrei care se rotește în jurul ei cu vîrtejul de curteni, de însoțitoare, de animale și de bufoni. Dar această pivotare e încremenită. Încremenită de un spectacol care ar fi absolut invizibil dacă aceleași personaje, dintr-o dată imobile, n-ar oferi posibilitatea de a privi în adîncul unei oglinzi, ca în căușul unei cupe, dublul neașteptat al contemplației lor. În adîncime prințesa se suprapune oglinzii; în înălțime; reflectarea este cea care se suprapune feței. Dar perspectiva le face foarte apropiate una de alta. Or, din fiecare dintre ele țîșnește o linie inevitabilă; una, izvorîtă din oglindă, traversează întreaga profunzime reprezentată (și chiar mai mult, pentru că oglinda străpunge peretele din fundal și dă naștere în spatele lui unui alt spațiu); cealaltă e mai scurtă; ea vine din privirea copilei și nu traversează decît primul plan. Aceste două linii sagitale sînt convergente într-un unghi foarte ascuțit și punctul întîlnirii lor, țîșnind din pînză, se fixează în fața tabloului, aproape de punctul din care îl privim. Punct îndoielnic, pentru că nu-l vedem; punct inevitabil și perfect definit, însă, pentru că este prescris de aceste două figuri dominante și confirmat în plus de alte linii punctate adiacente care răsar din tablou și, de asemenea, evadează din el.

Ce se află, deci, în acest loc perfect inaccesibil, dat fiind că este exterior tabloului, dar prescris, totodată, de toate liniile compoziției lui? Despre ce spectacol e vorba, cine sînt aceste chipuri care se reflectă întîi în pupilele infantei, apoi în ale curtenilor și ale pictorului, și în sfîrșit în limpezimea îndepărtată a oglinzii? Imediat, însă, întrebarea se dedublează: chipul pe care-l reflectă oglinda este în egală măsură cel care o contemplă; ceea ce privesc toate personajele tabloului sînt deopotrivă personajele ai căror ochi le contemplă ca pe o scenă. Tabloul în întregul său privește o scenă pentru care el este, la rîndul său, o scenă. Pură reciprocitate manifestată de oglinda

privitoare și privită, și ale cărei două momente sînt dezvăluite în cele două colțuri ale tabloului: în stînga, pînza întoarsă cu spatele, prin care punctul exterior devine pur spectacol; în dreapta, cîinele lungit pe podea, singurul element al tabloului care nici nu privește, nici nu se mișcă, pentru că el nu e făcut, cu reliefurile sale pregnante și lumina care îi joacă în părul mătăsos, decît pentru a fi un obiect de privit.

Chiar prima ochire asupra tabloului ne-a destăinuit în ce anume constă acest spectacol în privire. Este vorba de suverani. Îi ghicim deja în privirea respectuoasă a asistenței, în uimirea copilei și a piticilor. Îi recunoaștem, în străfundul tabloului, în cele două mici siluete care lucesc în apele oglinzii. În toată această mulțime de chipuri atente, de trupuri împodobite, ei sînt cea mai palidă, cea mai ireală, cea mai compromisă dintre imagini: o mișcare sau puțină lumină ar fi de-ajuns pentru a-i face să dispară. Dintre toate personajele reprezentării, sînt și cele mai neglijate, pentru că nimeni nu dă atenție acestei reflectări care se insinuează în spatele tuturor și se strecoară pe nesimțite printr-un spațiu nebănuit; în măsura în care sînt vizibile, ele sînt forma cea mai fragilă și cea mai îndepărtată de orice realitate. Invers, în măsura în care, aflîndu-se în exteriorul tabloului, sînt retrase într-o invizibilitate esențială, ele ordonează în jurul lor întreaga reprezentare; în fața lor se desfășoară totul, spre ele se întorc privirile, lor le este prezentată prințesa în rochie de gală; de la pînza întoarsă la infantă, și de aici la piticul jucîndu-se la extrema dreaptă, se desenează o curbă (sau se deschide ramura inferioară a acelui X) pentru a ordona în fața privirilor regale întreaga dispunere a tabloului și pentru a dezvălui astfel adevăratul centru al compoziției, căruia i se subordonează, în final, privirea infantei și imaginea din oglindă.

Acest centru e suveran în mod simbolic în anecdotă, pentru că este ocupat de regele Filip al IV-lea și de soția sa. Dar mai ales e suveran prin tripla funcție pe care o are în raport cu tabloul. În el suprapun exact privirea modelului în clipa cînd este pictat, privirea spectatorului care contemplă scena și aceea a pictorului în momentul în care-și compune tabloul (nu acela care e reprezentat, ci acela care se află în fața noastră și despre care vorbim). Aceste trei funcții „privitoare" se confundă într-un punct exterior tabloului: adică ideal în raport cu ceea ce este reprezentat, însă perfect real, dat fiind că pornind de la el

devine posibilă reprezentarea. În chiar această realitate, el nu poate să nu fie invizibil. Şi totuşi, această realitate este proiectată în interiorul tabloului, – proiectată şi realizînd o difracţie în trei figuri ce corespund celor trei funcţii ale acestui punct ideal şi real. Acestea sînt: în stînga, pictorul cu paleta în mînă (autoportret al autorului tabloului); în dreapta, vizitatorul, cu un picior pe scară, gata să intre în încăpere; el înregistrează pe dos întreaga scenă, dar vede din faţă cuplul regal, care e spectacolul însuşi; în centru, în sfîrşit, imaginea reflectată a regelui şi reginei, gătiţi, nemişcaţi, în postura modelelor răbdătoare.

Reflectarea arată în mod naiv şi în umbră ceea ce priveşte toată lumea în primul plan. Ea restituie ca prin farmec ceea ce îi lipseşte privirii fiecăruia: pictorului, modelul pe care-l recopiază acolo, în tablou, dublul său reprezentat; regelui, portretul său ce se împlineşte pe acel versant al pînzei pe care nu-l poate percepe din locul în care se află; spectatorului, centrul real al scenei, al cărui loc l-a luat printr-un fel de efracţie. Dar poate că această generozitate a oglinzii nu e decît prefăcătorie; poate că ea mai mult ascunde decît arată. Locul în care tronează regele şi soţia sa este totodată locul artistului şi cel al spectatorului: în adîncul oglinzii ar putea să apară – ar trebui să apară – chipul anonim al trecătorului şi chipul lui Velásquez. Căci funcţia acestei reflectări este de a atrage în interiorul tabloului ceea ce, aparţinîndu-i, îi e străin: privirea care l-a organizat şi privirea pentru care se desfăşoară. Dar pentru că acestea sînt prezente în tablou, la dreapta şi la stînga, artistul şi vizitatorul nu pot fi plasaţi în oglindă: la fel cum regele apare în oglindă exact în măsura în care el nu aparţine tabloului.

În marea volută care parcurge perimetrul atelierului, începînd cu privirea pictorului, paleta şi mîna sa încremenită, şi sfîrşind cu tablourile expuse, reprezentarea se naşte, se împlineşte, pentru a se dizolva din nou în lumină; ciclul e perfect. În schimb, liniile care traversează profunzimea tabloului sînt incomplete; le lipseşte tuturor o parte a traiectului. Această lacună e datorată absenţei regelui – absenţă care este un artificiu al pictorului. Dar acest artificiu ascunde şi desemnează un loc gol, care e imediat: al pictorului şi al spectatorului cînd privesc sau compun tabloul. Aceasta pentru că, probabil, în acest tablou, ca în orice reprezentare pentru care el e, să spunem, esenţa vădită, invizibilitatea profundă a ceea ce se vede este solidară cu invizibilitatea celui care vede – în ciuda

oglinzilor, reflectărilor, imitațiilor, portretelor. De jur-împrejurul scenei sînt așezate semnele și formele succesive ale reprezentării; dar dublul raport al reprezentării, cu modelul și cu suveranul său, cu autorul său ca și cu acela căruia i se oferă, e în mod necesar întrerupt. El niciodată nu poate fi prezent fără restul, nici chiar dacă e vorba de o reprezentare care s-ar da ea însăși în spectacol. În profunzimea ce traversează pînza, o străpunge în mod fictiv și o proiectează în fața ei înseși, nu este posibil ca pura șansă a imaginii să-i pună vreodată în lumină pe maestrul care reprezintă și pe suveranul care este reprezentat.

Poate că există, în acest tablou de Velásquez, un fel de reprezentare a reprezentării clasice, și definiția spațiului pe care ea o deschide. Ea purcede într-adevăr să se reprezinte aici în toate elementele, cu imaginile sale, cu privirile cărora li se oferă, cu chipurile pe care le face vizibile, cu gesturile care o aduc pe lume. Dar aici, în această dispersiune pe care ea o adună la un loc și o etalează, un vid esențial apare în chip imperios indicat din toate părțile: dispariția necesară a ceea ce o întemeiază, – a aceluia cu care ea se aseamănă și a aceluia în ochii căruia ea nu este decît asemănare. Acest subiect însuși – care este același – a fost elidat. Și, eliberată, în sfîrșit, de acest raport care o înlănțuia, reprezentarea se poate oferi ca pură reprezentare.

CAPITOLUL II

Proza lumii

I. CELE PATRU SIMILITUDINI

Pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea, asemănarea a jucat un rol constructiv în tipul de cunoaştere specific culturii occidentale. Ea este cea care a guvernat, în mare parte, exegeza şi interpretarea textelor; ea a organizat jocul simbolurilor, a permis cunoaşterea lucrurilor vizibile şi invizibile, a orientat arta de a le reprezenta. Lumea se răsucea în jurul ei înseşi: pămîntul repetînd cerul, chipurile oglindindu-se în stele şi iarba ascunzînd în tijele sale tainele aflate în slujba omului. Pictura imita spaţiul. Iar reprezentarea – fie ea sărbătoare sau ştiinţă – trecea drept repetare: teatru al vieţii sau oglindă a lumii, aceasta era titlul oricărui limbaj, modul său de a se anunţa şi de a-şi formula dreptul de a vorbi.

Trebuie să ne oprim puţin în acest punct al timpului în care asemănarea se va desprinde de domeniul ştiutului şi va dispărea, cel puţin în parte, din orizontul cunoaşterii. La sfîrşitul secolului al XVI-lea şi apoi la începutul secolului al XVII-lea, cum era gîndită similitudinea? Cum putea ea să organizeze figurile cunoaşterii? Şi dacă e adevărat că lucrurile care se asemănau erau în număr infinit, putem cel puţin să stabilim formele după care li s-ar putea întîmpla să se asemene unele cu altele?

Ţesătura semantică a asemănării în secolul al XVI-lea este foarte bogată: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportia, Similitudo, Conjunctio, Copula*[1]. Şi mai există multe alte noţiuni care, la suprafaţa gîndirii, se încrucişează, se suprapun, se consolidează sau se limitează reciproc. E suficient deocamdată să indicăm principalele figuri

[1] P. Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis* (Cologne, 1610), p. 28.

care îi prescriu ştiinţei asemănării articulaţiile lor. Patru dintre ele sînt, în mod sigur, esenţiale.

Mai întîi, *convenientia*. La drept vorbind, învecinarea locurilor este mai puternic desemnată prin acest cuvînt decît similitudinea. Sînt „conveniente" lucrurile care, apropiindu-se unul de altul, ajung să se alăture; ele îşi ating marginile, limitele lor se amestecă, extremitatea unuia este începutul celuilalt. Prin aceasta, mişcarea se comunică, influenţele, pasiunile şi proprietăţile de asemenea. În aşa fel încît în această joncţiune de lucruri apare o asemănare. Dublă chiar din momentul cînd ne propunem s-o descurcăm: asemănarea locului, a colţului în care natura a plasat cele două lucruri, deci similitudine a proprietăţilor; căci în acest conţinător natural care este lumea, vecinătatea nu este o relaţie exterioară între lucruri, ci semnul unei înrudiri cel puţin obscure. Şi apoi din acest contact se nasc, prin schimb, noi asemănări; se impune un regim comun; similitudinii, ca raţiune surdă a vecinătăţii, i se suprapune o asemănare care este efectul vizibil al proximităţii. Sufletul şi trupul, de exemplu, sînt de două ori conveniente: a trebuit ca păcatul să facă sufletul greu, apăsător şi terestru, pentru ca Dumnezeu să-l plaseze în adîncul materiei. Dar, prin această vecinătate, sufletul primeşte mişcările corpului şi se asimilează acestuia, în timp ce „corpul se alterează şi se corupe prin pasiunile sufletului[1]". În vasta sintaxă a lumii, fiinţele diferite se adaptează unele altora; planta comunică cu animalul, pămîntul cu marea, omul cu tot ce îl înconjoară. Asemănarea impune vecinătăţi care asigură, la rîndul lor, asemănări. Locul şi similitudinea se întrepătrund: vedem crescînd muşchi pe spatele cochiliilor, plante în coarnele rămuroase ale cerbilor, soiuri de ierburi pe faţa oamenilor; şi straniul zoofit juxtapune, amestecîndu-le, proprietăţile care îl fac asemănător în egală măsură plantei şi animalului[2]. Iată tot atîtea semne de convenienţă.

Convenientia este o asemănare legată de spaţiu în forma „din aproape în aproape". Ea este de ordinul conjuncţiei şi al ajustării. De aceea ea aparţine mai puţin lucrurilor în sine şi mai mult lumii în care acestea se găsesc. Lumea este „convenienţa" universală a lucrurilor; există în apă tot atîţia peşti, cîte animale sau obiecte produse de natură sau de om există pe pămînt (nu

[1] G. Porta, *La Physionomie humaine* (trad. fr., 1655), p. 1.
[2] U. Aldrovandi, *Monstrorum historia* (Bononiae, 1647), p. 663.

sînt oare peşti care se numesc Episcopus, sau Catena, sau Priapus?); în apă şi pe suprafaţa pămîntului, tot atîtea fiinţe cîte sînt în cer, şi cărora le corespund; în sfîrşit, în tot ce este creat, există tot atîtea cîte am putea găsi eminamente conţinute în Dumnezeu, „Semănătorul Existenţei, al Puterii, al Cunoaşterii şi al Dragostei[1]". Astfel, prin înlănţuirea asemănării şi a spaţiului, prin forţa acestei potriviri *(convenientia)* care învecinează asemănătorul şi asimilează proximităţile, lumea formează un lanţ cu sine însăşi. În fiecare punct de contact începe şi se termină un inel care seamănă cu cel precedent şi cu cel care urmează; şi, din cerc în cerc, similitudinile se urmează unele pe altele, ţinînd extremele la distanţa care le e proprie (Dumnezeu şi materia), apropiindu-le de aşa manieră încît voinţa Atotputernicului pătrunde pînă la colţurile cele mai amorţite. Acest lanţ imens, încordat şi vibrant, această coardă a convenienţei este cea evocată de Porta într-un text din Magia naturală: „În ceea ce priveşte procesul său de vegetaţie, planta convine cu fiara şi, prin sentiment, animalul brutal cu omul care se conformează astrelor prin inteligenţa sa; această legătură acţionează într-atît de eficient, încît ea pare o coardă întinsă de la cauza primă pînă la lucrurile mărunte şi infime, printr-o legătură reciprocă şi continuă; astfel încît virtutea superioară revărsîndu-şi razele sale va ajunge la punctul în care, dacă atingem o extremitate a acestei legături, ea va tremura şi va face să se mişte restul[2]".

A doua formă de similitudine este *aemulatio,* un fel de convenienţă, eliberată, însă, de sub legea locului şi care ar funcţiona, imobilă, pe dimensiunea distanţei. Ca şi cum conivenţa spaţială ar fi fost distrusă, iar inelele lanţului, detaşate, şi-ar reproduce cercurile, departe unele de altele, conform unei asemănări fără contact. Există în emulaţie ceva din reflectare şi din oglindă: prin intermediul ei, lucrurile dispersate în lumea largă îşi răspund. De departe chipul este emulul cerului şi, aşa cum intelectul omului reflectă, imperfect, înţelepciunea lui Dumnezeu, tot aşa cei doi ochi, cu limpezimea lor limitată, sînt un reflex al marii lumini pe care o răspîndesc, în cer, soarele şi luna; gura este Venus, pentru că prin ea trec sărutările şi cuvintele de dragoste; nasul oferă o minusculă imagine a sceptrului

[1] T. Campanella, *Realis philosophia* (Francfort, 1623), p. 98.
[2] G. Porta, *Magie naturelle* (trad. fr., Rouen, 1650), p. 22.

lui Jupiter şi a caduceului lui Mercur[1]. Prin acest raport de emulaţie, lucrurile se pot imita de la un capăt la altul al universului, fără înlănţuire sau proximitate; prin reduplicarea sa în oglindă, lumea aboleşte distanţa care îi este proprie; ea triumfă prin aceasta asupra locului care îi este dat fiecărui lucru. Dintre aceste reflectări care parcurg spaţiul, care sînt cele dintîi? Unde este realitatea, unde este imaginea proiectată? Deseori e imposibil de spus, pentru că emulaţia este un fel de îngemănare naturală a lucrurilor; ea se naşte dintr-o pliere a fiinţei ale cărei două feţe, în mod nemijlocit, se confruntă. Paracelsus compară această reduplicare fundamentală a lumii cu imaginea a doi gemeni „care se aseamănă perfect, fără a fi posibil să spună cineva care dintre ei i-a adus celuilalt similitudinea sa[2]".

Totuşi, emulaţia nu lasă inerte, una în faţa alteia, cele două figuri reflectate pe care ea le opune. Se întîmplă ca una să fie cea mai slabă şi să primească puternica influenţă a celei care se reflectă în oglinda sa pasivă. Nu triumfă oare stelele asupra ierburilor pămîntului, pentru care constituie modelul de neschimbat, forma inalterabilă, şi asupra cărora le e dat să-şi reverse în secret întreaga dinastie a influenţelor lor? Pămîntul întunecat este oglinda cerului semănat, dar în această luptă cei doi rivali nu sînt egali nici ca valoare, nici ca rang. Luminile ierbii, lipsite de violenţă, reproduc forma pură a cerului: „Stelele, spune Crollius, sînt matricea tuturor ierburilor şi fiecare stea a cerului nu este decît prefigurarea spirituală a unei ierbi, aşa cum ea o reprezintă, şi tot aşa cum fiecare iarbă sau plantă e o stea terestră privind spre cer, aşa şi fiecare stea este o plantă celestă în formă spirituală, care nu e diferită de cele terestre decît prin materie..., plantele şi ierburile celeste sînt întoarse în direcţia pămîntului şi privesc direct spre ierburile pe care le-au procreat, inculcîndu-le virtuţi deosebite[3]".

Dar se întîmplă, de asemenea, ca lupta să rămînă deschisă, iar liniştita oglindă să nu mai reflecte decît imaginea a „doi soldaţi iritaţi". Similitudinea devine atunci lupta unei forme împotriva altei forme sau mai curînd a unei aceleaşi forme separate de sine prin greutatea materiei sau distanţa locurilor.

1 U.Aldrovandi, *Monstrorum historia*, p. 3.

2 Paracelsus, *Liber Paramirum* (trad. Grillot de Givry, Paris, 1913), p. 3.

3 Crollius, *Traité des signatures* (trad. fr., Lyon, 1624), p. 18.

Omul lui Paracelsus este, ca și firmamentul, „constelat de astre"; fără a fi, însă, legat de acesta ca „sclavul de galere, ca ucigașul de roată, ca peștele de pescar, ca vînatul de vînător". Ține de firmamentul omului să fie „liber și puternic", să „nu asculte de nici un ordin", să nu fie „condus de nici o altă creatură". Cerul său interior poate să fie autonom și să nu se sprijine decît pe el însuși, dar cu condiția ca prin înțelepciunea sa, care este deopotrivă cunoaștere, să devină asemănător ordinii lumii, să o reia în el și să facă astfel să basculeze în firmamentul său intern pe acela unde scînteiază stelele vizibile. Atunci, această înțelepciune a oglinzii va îngloba, la rîndul ei, lumea în care este plasată; marele său inel se va roti pînă în adîncul cerului, și mai departe; omul va descoperi că el conține „stelele în interiorul lui însuși..., și că poartă astfel firmamentul cu toate influențele sale[1]".

Emulația apare mai întîi sub forma unei simple imagini ascunse, îndepărtate; ea parcurge în liniște spațiile lumii. Dar distanța pe care o învinge nu e anulată de subtila sa metaforă; ea rămîne deschisă pentru vizibilitate. Și în acest duel, cele două figuri aflate față în față se acaparează una pe cealaltă. Seamănul înglobează asemănătorul, care la rîndul său îl delimitează și poate că va fi din nou înglobat, printr-o reduplicare avînd puterea de a se prelungi la infinit. Inelele emulației nu formează un lanț, ca elementele conveniente: ci mai curînd niște cercuri concentrice, reflectate și rivale.

A treia forma de similitudine, analogia. Vechi concept, familiar deja științei grecești și gîndirii medievale, dar a cărui întrebuințare a devenit, probabil, diferită. În analogie se suprapun *convenientia* și *aemulatio*. Ca și aceasta din urmă, ea asigură nemaivăzuta înfruntare a asemănărilor de-a lungul și de-a latul spațiului; dar ea vorbește, ca și cea dintîi, de ajustări reciproce, de legături și de îmbinare. Puterea ei este imensă, pentru că similitudinile pe care le tratează nu sînt acelea, vizibile, masive, ale lucrurilor înseși; e suficient ca acestea să fie asemănările mai subtile dintre raporturi. Astfel ușurată, ea poate să realizeze, pornind din același punct, un număr indefinit de înrudiri. Raportul, de pildă, dintre astre și cerul în care ele sclipesc, îl regăsim la fel de bine: între iarbă și pămînt, între viețuitoare și globul pe care acestea locuiesc, între minerale și

[1] Paracelsus, *loc. cit.*

diamante și rocile în care ele sînt îngropate, între organele de simț și chipul pe care ele îl animă, între petele de pe piele și corpul pe care, în secret, în marchează. O analogie poate de asemenea să se întoarcă asupra ei înseși fără a fi pentru aceasta contestată. Césalpin nu critică și nici nu suprimă vechea analogie dintre plantă și animal (vegetalul este un animal care își ține capul în jos, cu gura – sau rădăcinile – înfundată în pămînt); dimpotrivă, o întărește, o multiplică cu ea însăși, atunci cînd descoperă că planta este un animal în picioare, ale cărui principii nutritive urcă de la rădăcină spre vîrf, de-a lungul unei tije care se întinde ca un corp și se încheie cu un cap – buchet, flori, frunze: raport invers, dar nu și contradictoriu cu prima analogie, care plasează „rădăcina în partea inferioară a plantei, tija în partea superioară, căci la animale rețeaua de vene începe tot din partea inferioară a pîntecelui și vena principală urcă spre inimă și spre cap[1]".

Această reversibilitate, ca și această polivalență, conferă analogiei un cîmp universal de aplicare. Prin ea, toate figurile lumii se pot apropia. Există totuși, în acest spațiu străbătut în toate direcțiile, un punct privilegiat: el e saturat de analogii (orice analogie ar putea găsi în el unul dintre punctele sale de sprijin) și, trecînd prin el, raporturile se inversează fără a se denatura. Acel punct este omul; el este proporțional față de cer, ca și față de animale sau plante, ca și față de pămînt, de metale, de stalactite sau de furtuni. Înălțat între fețele lumii, el se află în relație cu firmamentul (chipul îi e față de corp ceea ce fața cerului e în raport cu eterul; pulsul îi bate în vene așa cum astrele circulă după niște căi proprii; cele șapte orificii formează pe chipul său ceea ce sînt cele șapte planete pe cer); dar toate aceste raporturi, el le face să basculeze, și le regăsim, similare, în analogia animalului uman cu pămîntul pe care locuiește: carnea îi este un bulgăre de pămînt, oasele îi sînt stînci, venele – mari fluvii; vezica e marea, iar cele șapte membre principale – cele șapte metale care se ascund în adîncul minelor[2]. Corpul uman este permanent jumătatea posibilă a unui atlas universal. Se cunoaște felul în care Pierre Belon a trasat, pînă în detaliu, prima planșă comparată a scheletului uman și a scheletului păsărilor: aici se văd „eleronul numit

[1] Césalpin, *De plantis libri*, XVI (1583).
[2] Crollius, *Traité des signatures*, p. 88.

appendix care este faţă de aripă ca degetul mare faţă de mînă; extremitatea eleronului care este ca degetele noastre...; osul dat drept picior păsărilor corespunde călcîiului nostru; aşa cum noi avem patru degete la picioare, păsările au patru degete dintre care cel din spate este dat, proporţional, ca degetul nostru mare[1]". O asemenea precizie nu este anatomie comparată decît pentru o privire înarmată cu cunoştinţele secolului al XIX-lea. Se întîmplă că grila prin intermediul căreia noi lăsăm să ajungă pînă la cunoaşterea noastră figurile asemănării o întretaie în acest punct (şi aproape numai în acest punct) pe aceea pe care o impusese lucrurilor cunoaşterea secolului al XVI-lea.

Dar descrierea lui Belon nu ţine, de fapt, decît de pozitivitatea care a făcut-o posibilă în acea epocă. Ea nu este nici mai raţională, nici mai ştiinţifică decît cutare observaţie a lui Aldrovandi, atunci cînd el compară părţile joase ale omului cu locurile infecte ale lumii, cu Infernul, cu tenebrele sale, cu damnaţii care sînt ca excrementele Universului[2]; ea aparţine aceleiaşi cosmografii analogice ca şi comparaţia, clasică în vremea lui Crollius, între apoplexie şi furtună: furtuna începe cînd aerul se îngreunează şi se agită, criza – în momentul cînd gîndurile devin grele, apăsătoare, neliniştite; după care norii se îngrămădesc, pîntecul se umflă, tunetul izbucneşte şi vezica se sparge; fulgerele explodează în timp ce ochii strălucesc cu o văpaie teribilă, începe ploaia, gura spumegă, trăsnetul se dezlănţuie, în vreme ce spiritele fac să explodeze pielea; dar iată că timpul se limpezeşte şi raţiunea se restabileşte la bolnav[3]. Spaţiul analogiilor este în fond un spaţiu de iradiere. Din toate părţile, omul este raportat la el; dar, invers, acelaşi om transmite asemănările pe care le primeşte dinspre lume. El este marele focar al proporţiilor – centrul în care raporturile îşi găsesc sprijinul şi de unde ele sînt din nou reflectate.

În sfîrşit, a patra formă de asemănare este asigurată de jocul simpatiilor. Aici nici un drum nu e determinat dinainte, nici o distanţă nu e presupusă, nici o legătură, prescrisă. Simpatia se mişcă în stare liberă în profunzimile lumii. Ea parcurge într-o clipă spaţiile cele mai vaste: de la planetă la omul pe care ea îl guvernează, simpatia cade de departe, ca trăsne-

[1] P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux* (Paris, 1555), p. 37.
[2] Aldrovandi, *Monstrorum historia*, p. 4.
[3] Crollius, *Traité des signatures*, p. 87.

tul; ea poate apărea, dimpotrivă, printr-un simplu contact, – asemeni „rozelor de doliu de care ne vom fi servit la funeralii", care, prin simpla învecinare cu moartea, vor face orice persoană care le respiră parfumul „tristă și muribundă[1]". Dar atît de mare îi e puterea, încît ea nu se mulțumește să izbucnească dintr-un singur contact și să parcurgă spațiile; ea suscită mișcarea lucrurilor în lume și provoacă apropierea celor mai îndepărtate. Este un principiu de mobilitate: atrage lucrurile grele spre greutatea solului, iar pe cele ușoare spre eterul cel plutitor; împinge rădăcinile spre apă și face să se întoarcă după curba soarelui pălăria galbenă a florii-soarelui. Mai mult, atrăgînd lucrurile unele spre altele printr-o mișcare exterioară și vizibilă, ea suscită în secret o mișcare interioară – o deplasare a calităților care preiau ștafeta unele de la altele: focul, pentru că e cald și ușor, se ridică în aer, spre care flăcările se îndreaptă neostenit; dar își pierde propria uscăciune (care îl înrudea cu pămîntul) și dobîndește astfel umiditate (care îl leagă de apă și de aer); el dispare atunci în vapori, în fum albăstriu, în nori: devine aer. Simpatia este o instanță atît de puternică și de presantă a Aceluiași încît ea nu se mulțumește să fie doar una dintre formele asemănătorului; ea are periculoasa putere de a asimila, de a face lucrurile identice unele cu altele, de a le amesteca, de a le face să dispară în individualitatea lor – deci să le facă străine de ceea ce erau. Simpatia transformă. Ea denaturează, dar în direcția identicului, astfel încît, dacă puterea ei n-ar avea o contrapondere, lumea s-ar reduce la un punct, la o masă omogenă, la figura posomorîtă a Aceluiași: toate părțile sale ar exista și ar comunica între ele fără ruptură sau distanță, ca niște lanțuri de metal suspendate prin simpatie sub atracția unui singur magnet[2].

De aceea simpatia e compensată de figura ei geamănă, antipatia. Aceasta menține lucrurile în izolarea lor și împiedică asimilarea; ea închide fiecare specie în diferența ei obstinată și în propensiunea ei de a persevera în ceea ce este: „Se știe destul de bine că plantele se urăsc între ele... se spune că măslinul și vița-de-vie urăsc varza; castravetele se ferește de măslin... Dat fiind că ele cresc datorită căldurii soarelui și umezelii pămîntului, e necesar ca oricare arbore umbros și gros să fie dăunător

[1] G. Porta, *Magie naturelle*, p. 72.
[2] Id., *ibid.*

pentru ceilalți; la fel și cel care are mai multe rădăcini[1]". Astfel, la infinit, de-a lungul timpului, ființele lumii se vor urî și, împotriva oricărei simpatii, își vor menține apetitul feroce. „Șobolanul de India este dăunător crocodilului pentru că Natura i l-a dat drept dușman; astfel încît, atunci cînd acest animal violent se încălzește la soare, îi întinde o capcană de o finețe mortală; văzînd cum crocodilul, adormit în plăceri, doarme cu botul căscat, el intră și se strecoară prin gîtlejul larg în pîntecele acestuia; rozîndu-i măruntaiele, el iese în fine prin pîntecele animalului ucis". Dar dușmanii șobolanului stau la rîndul lor la pîndă: el e în discordie cu păianjenul și, „luptîndu-se deseori cu aspida, el moare". Prin acest joc al antipatiei care le dispersează, dar totodată le atrage în luptă, le face ucigașe și le expune, la rîndul lor, morții, se întîmplă că lucrurile și animalele și toate figurile lumii rămîn ceea ce sînt.

Identitatea lucrurilor, faptul că ele pot semăna celorlalte și se pot apropia de ele, fără, însă, a se pierde unele în altele și păstrîndu-și singularitatea, se datorează balansului constant al simpatiei și antipatiei. Acest balans explică faptul că lucrurile cresc, se dezvoltă, se amestecă, dispar, mor, dar la nesfîrșit se regăsesc; pe scurt, că există un spațiu (care, cu toate acestea, nu este lipsit de repere și de repetiții, privat de similitudini) și un timp (care totuși lasă să reapară în mod indefinit aceleași figuri, aceleași specii, aceleași elemente). „Pe cît sînt de simple în ele însele cele patru corpuri (apă, aer, foc, pămînt), avîndu-și calitățile lor distincte, cu atît a hotărît Creatorul ca elementele amestecate să fie compuse din corpuri elementare, iată de ce potrivirile și discordanțele lor sînt remarcabile, ceea ce se cunoaște după calitățile lor. Elementul foc este cald și uscat; e deci în antipatie cu apa, care este rece și umedă. Aerul cald e umed, pămîntul rece e uscat – antipatie. Pentru a le pune de acord, aerul a fost pus între foc și apă, apa între pămînt și aer. Întrucît aerul este cald, el se învecinează bine cu focul, și umiditatea lui se acomodează cu aceea a apei. Iarăși, pentru că umiditatea sa e temperată, ea moderează căldura focului și e ajutată la rîndul ei de acesta, după cum, pe de altă parte, prin căldura lui medie, pămîntul îmblînzește răceala umedă a apei. Umiditatea apei este încălzită de căldura aerului și temperează

[1] J. Cardan, *De la subtilité* (trad. fr., Paris, 1656), p. 154.

recea uscăciune a pământului"[1]. Atotputernicia simpatie-antipatie, mişcarea şi dispersarea pe care le prescrie fac posibile toate formele de asemănare. Astfel sînt reluate şi explicate primele trei similitudini. Întregul volum al lumii, toate învecinările produse de convenienţă, toate ecourile emulaţiei, toate înlănţuirile analogiei sînt suportate, menţinute şi dublate de acest spaţiu al simpatiei şi antipatiei care nu încetează să apropie lucrurile şi să le ţină la distanţă. Prin acest joc, lumea rămîne aceeaşi; asemănările continuă să fie ceea ce sînt şi să se asemene. *Acelaşi* rămîne *Acelaşi*, zăvorît în sine.

II. SIGNATURILE

Şi totuşi, sistemul nu este închis. O deschidere se păstrează: prin ea, tot jocul asemănărilor ar risca să-şi scape sieşi, sau să rămînă în întuneric, dacă o nouă figură a similitudinii n-ar veni să împlinească cercul, să-l facă în acelaşi timp perfect şi manifest.

Convenientia, aemulatio, analogia şi *simpatia* ne spun felul în care lumea trebuie să se replieze asupra ei înseşi, să se dubleze, să se reflecte sau să se înlănţuie pentru a lucrurile să se poată asemăna. Ele ne arată drumurile similitudinii şi pe unde trec ele; nu unde este, nici cum o puteam vedea, nici după ce marcă o recunoaştem. Or, ni se poate întîmpla să traversăm toată această uluitoare forfotă a asemănărilor, fără să ne îndoim măcar că ea este pregătită de mult prin însăşi ordinea lumii, şi spre marea noastră binefacere. Pentru a şti că omagul ne vindecă bolile de ochi sau că nuca pisată cu spirt din vin e bună pentru durerile de cap, e necesar ca o marcă să ne avertizeze: fără ea, acest secret ar rămîne la nesfîrşit adormit. Am şti vreodată că între om şi planeta sa există un raport de îngemănare sau de dispută, dacă el n-ar avea pe corp sau printre ridurile feţei semnul că îi este rival lui Marte sau că este înrudit cu Saturn? Trebuie ca similitudinile ascunse să fie semnalate la suprafaţa lucrurilor; e nevoie de o marcă vizibilă a analogiilor invizibile. Nu este oare orice asemănare, în acelaşi timp, tot ce

[1] S.G.S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, p. 498.

e mai manifest şi tot ce e mai bine ascuns? Ea nu este, într-adevăr, compusă din bucăţi juxtapuse – unele identice, altele diferite: este, din capul locului, o similitudine pe care o vedem sau nu. Ar fi, deci, lipsită de orice criteriu dacă n-ar exista în ea – sau deasupra, sau alături – un element decisiv care să îi transforme scînteierea îndoielnică în certitudine limpede.

Nu există asemănare fără signatură. Lumea similarului nu poate fi decît o lume marcată. „Nu este voinţa Domnului, spune Paracelsus, ca ceea ce creează el pentru binele omului şi tot ce a dat el să rămînă ascuns... Şi chiar dacă el a ascuns anumite lucruri, n-a lăsat nimic fără semne exterioare şi vizibile cu mărci speciale – ca şi un om care, îngropînd o comoară, îi marchează locul pentru a-l putea regăsi[1]". Cunoaşterea similitudinilor se bazează pe evidenţierea acestor signaturi şi pe descifrarea lor. E inutil să te opreşti la scoarţa plantelor pentru a le cunoaşte natura; trebuie să mergi drept la mărcile lor – „la umbra şi imaginea lui Dumnezeu pe care o poartă sau la virtutea internă, care le-a fost dată de ceruri ca un dar natural, ...virtute, aş spune, care se recunoaşte mai degrabă prin signatură[2]". Sistemul signaturilor răstoarnă raportul vizibilului cu invizibilul. Asemănarea era forma invizibilă a ceea ce, din adîncul lumii, făcea lucrurile vizibile; dar pentru ca această formă, la rîndul ei, să ajungă la lumină, este nevoie de o figură vizibilă care să o scoată din profunda sa invizibilitate. De aceea chipul lumii e acoperit de blazoane, de caractere, de cifruri, de cuvinte obscure – de „hieroglife", cum spunea Turner. Şi spaţiul asemănărilor nemijlocite devine ca o mare carte deschisă; el e presărat cu grafisme; vedem de-a lungul paginii figuri stranii care se întretaie şi uneori se repetă. Nu ne rămîne decît să le descifrăm: „Nu este oare adevărat că toate ierburile, plantele, arborii şi celelalte, provenind din măruntaiele pămîntului, sînt tot atîtea cărţi şi semne magice?[3]" Marea oglindă calmă, în adîncul căreia lucrurile se privesc şi îşi trimit, unul altuia, imaginile, în realitate foşneşte de vorbe. Reflexele mute sînt dublate de cuvinte care le indică. Şi, prin graţia unei ultime forme de asemănare care le cuprinde pe toate celelalte

[1] Paracelsus, *Die 9 Bücher der Natura Rerum* (*Oeuvres*, éd. Suhdorff, vol. IX, p. 393).
[2] Crollius, *Traité des signatures*, p. 6.
[3] Id., *ibid.*, p. 6.

şi le închide într-un cerc unic, lumea se poate compara cu un om care vorbeşte: „aşa cum mişcările secrete ale înţelegerii lui se manifestă prin voce, tot aşa pare că ierburile îi vorbesc curiosului doctor prin signatura lor, descoperindu-i... virtuţile lor interioare ascunse sub vălul de tăcere al naturii[1]".

Dar e cazul să zăbovim puţin şi asupra acestui limbaj în sine. Asupra semnelor din care este format. Asupra felului în care aceste semne trimit la ceea ce indică.

Există simpatie între omag şi ochi. Această afinitate nebănuită ar rămîne în umbră, dacă n-ar exista pe plantă o signatură, o marcă şi un fel de cuvînt spunînd că este bună pentru maladiile ochilor. Acest semn este perfect lizibil în seminţele sale: mici globi întunecoşi fixaţi în pelicule albe, care figurează ceva asemănător cu ceea ce sînt pleoapele pentru ochi[2]. La fel pentru afinitatea dintre nucă şi cap; ceea ce vindecă „plăgile pericraniene" este scoarţa verde, groasă aflată pe oasele – pe coaja – fructului: dar durerile interioare de cap sînt prevenite de miezul însuşi, „care indică, în fapt, creierul[3]". Semnul afinităţii şi ceea ce o face vizibilă e pur şi simplu analogia; cifra simpatiei constă în proporţie.

Dar proporţia însăşi, ce „semnătură" va purta pentru a o putea recunoaşte? Cum vom putea şti că pliurile mîinii sau ridurile frunţii desenează pe corpul oamenilor care le sînt predispoziţiile, accidentele sau piedicile în marea ţesătură a vieţii, dacă nu prin faptul că simpatia face să comunice corpul şi cerul şi transmite mişcarea planetelor asupra aventurilor oamenilor? Şi pentru că scurtimea unei linii reflectă imaginea simplă a unei vieţi scurte, încrucişarea a două pliuri – întîlnirea unui obstacol, mişcarea ascendentă a unui rid – drumul unui om spre succes. Lărgimea e semn de bogăţie şi importanţă; continuitatea marchează norocul, discontinuitatea, nenorocul[4]. Marea analogie dintre corp şi destin este „semnată" de întregul sistem al oglinzilor şi al atracţiilor. Simpatiile şi emulaţiile sînt cele care semnalează analogiile.

Cît despre emulaţie, o putem recunoaşte prin analogie: ochii sînt stelele pentru că ei răspîndesc lumina asupra chipurilor precum astrele în întuneric, şi pentru că orbii sînt în

[1] Id., *ibid.*, p. 6.
[2] Id., *ibid.*, p. 33.
[3] Id., *ibid.*, p. 33-34.
[4] J. Cardan, *Métoposcopie* (éd. de 1658), p. III-VIII.

lume asemeni clarvăzătorilor în cea mai neagră noapte. O putem recunoaște, de asemenea, prin convenienţă: se ştie, de la greci încoace, că animalele puternice şi curajoase au la extremitate membre late şi bine dezvoltate, de parcă vigoarea lor s-ar fi comunicat părţilor celor mai îndepărtate ale corpului. În acelaşi mod, faţa şi mîna omului vor purta asemănarea cu sufletul la care sînt articulate. Recunoaşterea similitudinilor celor mai vizibile se face deci pe fondul unei descoperiri care este aceea a convenienţei lucrurilor între ele. Şi dacă ne gîndim acum că nu întotdeauna convenienţa este definită printr-o localizare actuală, ci că multe fiinţe care sînt separate se potrivesc (cum se întîmplă între maladie şi remediu, între om şi astre, între plantă şi solul de care are nevoie), va fi din nou necesar un semn al covenienţei. Or, ce altă marcă poate arăta că două lucruri sînt înlănţuite unul de altul, dacă nu faptul că ele se atrag reciproc, precum soarele atrage floarea-soarelui sau apa creşterea castravetelui[1], dacă nu faptul că între ele există afinitate şi simpatie?

Astfel, cercul se închide. Vedem însă prin ce sistem de reduplicări. Asemănările cer o „semnătură", căci nici una dintre ele n-ar putea fi remarcată dacă n-ar fi marcată în mod lizibil. Dar care sînt aceste semne? După ce recunoaştem, printre toate aspectele lumii şi atîtea figuri care se încrucişează, că există aici un caracter la care e bine să ne oprim, pentru că el indică o secretă şi esenţială asemănare? Ce formă constituie semnul în valoarea sa singulară de semn? – Asemănarea. El semnifică în măsura în care are o asemănare cu ceea ce indică (deci cu ceva similar). Totuşi, nu omologia este cea pe care o semnalează; pentru că fiinţa sa distinctă de semnătură ar dispărea în chipul al cărui semn este; el este o altă asemănare, o similitudine vecină şi de alt tip care serveşte la recunoaşterea celei dintîi, dar care este decelată la rîndul ei de o a treia. Orice asemănare primeşte o signatură; dar această signatură nu este decît o formă intermediară a aceleiaşi asemănări. Astfel încît ansamblul mărcilor face să gliseze, pe cercul similitudinilor, un al doilea cerc care l-ar dubla exact şi punct cu punct pe cel dintîi, dacă n-ar fi acest mic decalaj care face ca semnul simpatiei să rezide în analogie, cel al analogiei în emulaţie, al emulaţiei în convenienţă, care reclamă, la rîndul ei, pentru a fi recunoscută, marca simpatiei... Signatura şi ceea ce ea desem-

[1] Bacon, *Histoire naturelle* (trad. fr., 1631), p. 221.

nează sînt exact de aceeaşi natură; doar legea de distribuţie de care fiecare ascultă e diferită; decupajul este acelaşi.

Forma care „semnează" şi forma semnată sînt asemănări, dar laterale. Şi tocmai aceasta face, fără îndoială, ca asemănarea să fie, în cunoaşterea secolului al XVI-lea, tot ce poate fi mai universal; în acelaşi timp, tot ce e mai vizibil, dar care trebuie totuşi căutat şi descoperit, pentru că e cel mai ascuns; ceea ce determină forma cunoaşterii (căci nu cunoaştem decît urmînd căile similitudinii) şi ceea ce îi garantează bogăţia conţinutului (căci, îndată ce dăm la o parte semnele şi privim ce indică ele, lăsăm să iasă la lumină şi să sclipească în propria sa lumină Asemănarea însăşi).

Să numim hermeneutică ansamblul cunoştinţelor şi al tehnicilor care ne permit să facem să vorbească semnele şi să le descoperim sensul; să numim semiologie ansamblul cunoştinţelor şi tehnicilor care ne permit să distingem unde sînt semnele, să definim ceea ce le instituie ca semne, să le cunoaştem legăturile şi legile după care se înlănţuie: secolul al XVI-lea a suprapus semiologia şi hermeneutica în forma similitudinii. A căuta sensul înseamnă a pune în lumină ceea ce se aseamănă. A căuta legea semnelor înseamnă a descoperi lucrurile care sînt asemănătoare. Gramatica fiinţelor este exegeza lor. Iar limbajul pe care ele îl vorbesc nu exprimă nimic altceva decît sintaxa care le leagă. Natura lucrurilor, coexistenţa lor, înlănţuirea care le ţine legate şi prin care ele comunică nu este diferită de asemănarea lor. Iar acesta din urmă nu apare decît în reţeaua de semne care, de la un capăt la altul, parcurge lumea. „Natura" este prinsă în dimensiunea minimă care ţine laolaltă, una deasupra celeilalte, semiologia şi hermeneutica; ea nu este misterioasă şi învăluită, nu se oferă cunoaşterii, pe care o derutează uneori, decît în măsura în care această suprapunere menţine un uşor decalaj al asemănărilor. De aceea, grila nu este clară; transparenţa este tulburată de la început. Îşi face apariţia un spaţiu întunecat care va trebui să fie progresiv luminat. Aici se află „natura" şi pe aceasta trebuie să ne străduim s-o cunoaştem. Totul ar fi imediat şi evident dacă hermeneutica asemănării şi semiologia signaturilor ar coincide fără cea mai mică oscilaţie. Dar, pentru că există o „treaptă" între similitudinile ce iau formă de grafism şi acelea care formează discursul, cunoaşterea şi efortul său infinit primesc aici spaţiul care le e propriu: ele vor avea de străbătut această distanţă mergînd, într-un zig-zag nesfîrşit, de la asemănător la asemănător.

III. LIMITELE LUMII

Aceasta este, în schiţa sa cea mai generală, epistema secolului al XVI-lea. Această configuraţie aduce cu sine un anumit număr de consecinţe.

Mai întîi, caracterul deopotrivă pletoric şi absolut sărac al acestei cunoaşteri. Pletoric, pentru că e nelimitat. Asemănarea nu rămîne niciodată stabilă în ea însăşi; ea nu este fixată decît dacă trimite la o altă similitudine, care atrage la rîndul ei altele noi; astfel încît fiecare asemănare nu e valabilă decît prin acumularea tuturor celorlalte şi trebuie parcursă lumea întreagă pentru ca pînă şi cea mai neînsemnată dintre analogii să poată fi justificată şi să apară în final ca sigură. Este deci o cunoaştere care va putea, care va trebui să procedeze printr-o acumulare infinită de confirmări atrăgîndu-se unele pe altele. Şi astfel, chiar din temelii, această ştiinţă va fi clădită pe nisip. Singura formă posibilă de legătură între elementele ei este adiţiunea. De aici acele imense coloane, de aici monotonia lor. Presupunînd drept legătură între semn şi ceea ce el indică asemănarea (a treia forţă şi în acelaşi timp putere unică pentru că locuieşte în acelaşi fel şi marca, şi conţinutul), cunoaşterea secolului al XVI-lea s-a condamnat să cunoască un singur lucru, dar să nu-l cunoască decît la capătul niciodată atins al unui parcurs nesfîrşit.

Tocmai aici funcţionează categoria, prea ilustră, a microcosmului. Această veche noţiune a fost fără îndoială reînviată, de-a lungul evului mediu şi la începutul Renaşterii, de o anumită tradiţie neo-platoniciană. Dar ea a sfîrşit prin a juca, în secolul al XVI-lea, un rol fundamental în cunoaştere. Puţin importă dacă este sau nu, cum se spunea odinioară, viziune a lumii sau *Weltanschauung*. În fapt, ea are una sau mai curînd două funcţii foarte precise în configuraţia epistemologică a acestei epoci. În calitate de *categorie a gîndirii*, ea aplică în toate domeniile naturii jocul asemănărilor reduplicate; garantează investigaţiei că fiecare lucru îşi va găsi pe o scară mai mare oglindirea şi certificarea macrocosmică; afirmă, în schimb, că ordinea vizibilă a celor mai înalte sfere se va oglindi în profunzimea cea mai întunecată a pămîntului. Înţeleasă, însă, ca o *configuraţie generală a naturii*, ea impune limite reale şi, dacă putem spune astfel, tangibile înlănţuirii neobosite

a similitudinilor care-şi predau unele altora ştafeta. Arată că există o lume mare şi că perimetrul ei trasează limita tuturor lucrurilor create; că la cealaltă extremitate există o creaţie privilegiată care reproduce, în dimensiunile ei restrînse, ordinea imensă a cerului, a astrelor, a munţilor, a rîurilor şi a furtunilor; şi că tocmai între limitele efective ale acestei analogii constitutive se desfăşoară jocul asemănărilor. Prin chiar acest fapt, distanţa de la microcosm la macrocosm poate fi imensă, ea nu este însă şi infinită; în zadar sînt numeroase fiinţele care locuiesc aici – putem, la o adică, să le numărăm; şi, în consecinţă, similitudinile care, prin jocul semnelor pe care îl presupun, se sprijină totdeauna unele pe altele şi nu mai riscă să „fugă" la nesfîrşit. Ele dispun, pentru a se sprijini şi pentru a se consolida unele pe altele, de un domeniu perfect închis. Natura, ca joc al semnelor şi al asemănărilor, se reînchide în ea însăşi conform figurii reduplicate a cosmosului.

Trebuie deci să evităm inversarea raporturilor. Fără nici o îndoială, ideea microcosmului este, cum se spune, „importantă" în secolul al XVI-lea; dintre toate formulările pe care o anchetă le-ar putea trece în revistă, ea ar fi probabil una dintre cele mai frecvente. Dar nu e vorba aici de un studiu de opinii, pe care numai o analiză statistică a materialului scris l-ar permite. Dacă, în schimb, interogăm cunoaşterea secolului al XVI-lea la nivelul său arheologic – acela al originilor ei –, raporturile macrocosmului cu microcosmul apar ca un simplu efect de suprafaţă. Nu pentru că au crezut în asemenea raporturi s-au apucat oamenii să cerceteze toate analogiile lumii. Ci pentru că în miezul cunoaşterii exista o necesitate: trebuia ajustată infinita bogăţie a unei asemănări introduse ca al treilea termen între semne şi sensul lor şi monotonia care impunea acelaşi decupaj al asemănării pentru semnificant şi pentru ceea ce acesta desemna. Într-o epistemă în care semne şi similitudini se înfăşurau reciproc într-o volută care n-avea capăt, era inevitabilă aflarea, în raportul dintre microcosm şi macrocosm, a garanţiei acestei cunoaşteri şi a limitei proliferării ei.

Din aceeaşi necesitate, această cunoaştere trebuia să facă loc în acelaşi timp şi pe acelaşi plan magiei şi erudiţiei. Cunoştinţele secolului al XVI-lea se par că erau constituite dint-un amestec instabil de cunoaştere raţională, de noţiuni derivate din practicile magice şi dintr-o întreagă moştenire cultu ală căreia redescoperirea textelor vechi îi sporise autoritatea.

Astfel concepută, știința acestei epoci apare dotată cu o structură slabă; ea nu ar fi, astfel, decît locul unei libere confruntări între fidelitatea față de antici, gustul pentru miraculos și o atenție orientată deja către această suverană raționalitate în care noi, cei de azi, ne recunoaștem. Și această epocă trilobată s-ar reflecta în oglinda fiecărei opere și a fiecărui spirit în parte... De fapt, nu de o insuficiență de structură suferă cunoașterea secolului al XVI-lea. Am văzut, dimpotrivă, cît sînt de meticuloase configurațiile care îi definesc spațiul. Tocmai această rigoare impune legătura cu magia și cu erudiția, acestea sînt nu conținuturi acceptate, ci forme necesare. Lumea e acoperită de semne care trebuie descifrate, și aceste semne, care revelă asemănări și afinități, nu sînt ele însele decît forme ale similitudinii. A cunoaște va însemna deci a interpreta: a merge de la marca vizibilă la ceea ce se spune prin intermediul ei, la ceea ce ar rămîne, fără ea, cuvînt mut, adormit în lucruri. „Noi, oamenii, descoperim tot ce este ascuns în munți prin semne și corespondențe exterioare; și așa găsim toate proprietățile ierburilor și tot ce se află în pietre. Nu există nimic în adîncul mărilor, nici în înălțimea firmamentului, pe care omul să nu-l poată descoperi. Nu există munte atît de vast încît să ascundă privirii omului ce are pe dinăuntru; aceasta i se revelează omului prin semne corespondente[1]". Divinația nu este o formă concurentă cunoașterii; ea face corp cu însăși cunoașterea. Or, aceste semne pe care le interpretăm nu desemnează ascunsul decît în măsura în care îi seamănă; și nu vom acționa asupra mărcilor fără a opera în același timp asupra a ceea ce ele, în mod secret, indică. De aceea plantele care reprezintă capul, sau ochii, sau inima, sau ficatul vor avea efect asupra unui organ; de aceea animalele însele vor fi sensibile la mărcile care le desemnează. „Spuneți-mi dar, întreabă Paracelsus, de ce șerpii din Elveția, Algeria, Suedia înțeleg cuvintele grecești Osy, Osya, Osy?... În ce academii le-au învățat astfel încît, o dată auzit cuvîntul, ei își întorc imediat coada, pentru a nu-l auzi din nou? Imediat ce au auzit cuvîntul, în ciuda naturii și a spiritului lor, ei rămîn imobili și nu mai otrăvesc pe nimeni cu mușcătura lor veninoasă." Și să nu se spună că e vorba aici doar de efectul zgomotului cuvintelor pronunțate: „Dacă scrii, în timp favorabil, aceste simple cuvinte pe piele de vițel, pe perga-

[1] Paracelsus, *Archidoxis magica* (trad. fr., 1909), p. 21-23.

ment, pe hîrtie, şi i le arăţi şarpelui, acesta nu va rămîne mai puţin nemişcat decît dacă le-ai fi rostit cu glas tare". Proiectul „Magiilor naturale", care ocupă un loc de seamă la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi poate fi întîlnit pînă la jumătatea secolului al XVII-lea, nu este un efect rezidual în conştiinţa europeană; el a fost resuscitat – cum arată în mod expres Campanella[1] – şi din raţiuni contemporane: deoarece configuraţia fundamentală a cunoaşterii trimitea mărcile şi similitudinile unele la altele. Forma magică era inerentă modului cunoaşterii.

Şi prin aceasta, erudiţia însăşi: căci, în tezaurul pe care ni l-a transmis antichitatea, limbajul trece drept semn al lucrurilor. Nu există diferenţe între aceste mărci vizibile pe care Dumnezeu le-a depus pe suprafaţa pămîntului, pentru a ne face să-i cunoaştem secretele interioare, şi cuvintele lizibile pe care Scriptura sau înţelepţii antichităţii care au fost iluminaţi de o lumină divină, le-au depus în aceste cărţi pe care tradiţia le-a salvat. Raportarea la texte este de aceeaşi natură ca şi raportarea la lucruri; în ambele cazuri, semnele sînt cele pe care le relevăm. Dar Dumnezeu, pentru a ne exersa înţelepciunea, n-a semănat decît figuri de descifrat (şi în acest sens cunoaşterea trebuie să fie o *divinatio*), în timp ce anticii au dat deja interpretări pe care nu mai avem decît să le culegem. Pe care n-am avea decît să le culegem, dacă n-ar trebui să le învăţăm limba, să le citim textele, să înţelegem ceea ce au spus. Moştenirea antichităţii este ca şi natura însăşi, un vast spaţiu de interpretat; ici şi colo trebuie să relevăm semne şi puţin cîte puţin să le facem să vorbească. În alţi termeni, *Divinatio* şi *Eruditio* constituie o aceeaşi hermeneutică. Dar ea se dezvoltă, după figuri asemănătoare, la două nivele diferite: una merge de la marca mută la lucrul însuşi (făcînd să vorbească natura); cealaltă merge de la grafismul împietrit la cuvîntul limpede (redînd viaţă limbajelor adormite). Dar aşa cum semnele naturale sînt legate de ceea ce indică printr-un profund raport de asemănare, tot astfel discursul anticilor este construit după chipul şi asemănarea a ceea ce enunţă: dacă are pentru noi valoarea unui semn preţios este pentru că, din adîncul fiinţei sale, şi graţie luminii care n-a încetat să-l traverseze de la naşterea sa, acest discurs este adaptat la lucrurile însele, constituind oglinda şi emulaţia acestora; el este pentru adevărul etern ceea

[1] T. Campanella, *De sensu rerum et magia* (Francfort, 1620).

ce sînt semnele pentru secretele naturii (este marea de descifrat a acestui limbaj); are, cu lucrurile pe care le dezvăluie, o afinitate fără vîrstă. Inutil, deci, să-i cerem să se legitimeze; este un tezaur de semne legate prin similitudine de ceea ce ele pot desemna. Singura diferenţă este că e vorba de un tezaur de gradul al doilea, trimiţînd la notaţiile naturii, care indică în mod obscur aurul fin al lucrurilor înseşi. Adevărul tuturor acestor mărci – fie că traversează natura, fie că se aliniază pe pergamente şi în biblioteci – este pretutindeni acelaşi: la fel de arhaic ca şi instituirea lui Dumnezeu.

Între mărci şi cuvinte nu există diferenţa de la observaţie la autoritatea acceptată sau de la verificabil la tradiţie. Nu există, pretutindeni, decît un singur joc, acela al semnului şi al similarului, şi de aceea natura şi verbul se pot încrucişa la infinit, formînd, pentru cine ştie să citească, un fel de mare text unic.

IV. SCRIITURA LUCRURILOR*

În secolul al XVI-lea, limbajul real nu este un ansamblu de semne independente, uniform şi neted, unde lucrurile ar veni să se reflecte ca într-o oglindă pentru a-şi enunţa, unul cîte unul, adevărul lor singular. Este mai degrabă ceva opac, misterios, închis asupra lui însuşi, masă fragmentată şi din loc în loc enigmatică, ce se amestecă ici şi colo cu figurile lumii şi se îmbină cu ele: în aşa fel încît, împreună, ele formează o reţea de mărci în interiorul căreia fiecare poate juca, şi joacă într-adevăr, în raport cu celelalte, rolul de conţinut sau de semn, de secret sau de indicaţie. În modul său brut şi istoric de a fi, specific secolului al XVI-lea, limbajul nu este un sistem arbitrar; el este depus în lume şi face parte din ea, atît pentru că lucrurile înseşi îşi ascund şi totodată îşi manifestă enigma ca un limbaj, cît şi datorită cuvintelor ce se propun oamenilor ca nişte lucruri de descifrat. Marea metaforă a cărţii pe care o deschidem, o silabisim şi o citim pentru a cunoaşte natura nu constituie decît

* În tot acest subcapitol, autorul jonglează cu sensurile cultural – lingvistice ale cuvîntului *écriture* („scris", „scriere"), care, atunci cînd e scris cu iniţială majusculă *(Écriture)*, desemnează Cartea Sfîntă, Scriptura *(n.t.)*.

fața vizibilă a unui alt transfer, mult mai profund, care constrînge limbajul să-și aibă locul în lume, printre plante, ierburi, pietre și animale.

Limbajul face parte din marea repartiție a similitudinilor și semnăturilor. În consecință trebuie studiat el însuși ca un lucru natural. Elementele sale au, ca și animalele, plantele sau stelele, legile lor de afinitate și convenientă, analogiile lor obligatorii. Ramus își împărțea gramatica în două. Prima parte era consacrată etimologiei, ceea ce nu înseamnă că se căuta aici sensul originar al cuvintelor, ci „proprietățile" intrinseci ale literelor, ale silabelor, în sfîrșit ale cuvintelor întregi. Partea a doua se ocupa de sintaxă: scopul ei era de a învăța „legarea cuvintelor între ele prin proprietățile lor" și consta „aproape exclusiv în convenientă și comuniune mutuală a proprietăților, cum ar fi a numelui cu substantivul sau cu verbul, a adverbului cu toate cuvintele cărora le este alăturat, a conjuncției în ordinea lucrurilor strîns unite[1]". Limbajul nu este ceea ce este pentru că are un sens; conținutul său reprezentativ, care va avea atîta importanță pentru gramaticienii secolelor al XVII-lea, și al XVII-lea încît le va servi drept fir conducător în analiză, nu joacă aici nici un rol. Cuvintele grupează silabe și silabele, litere pentru că există, depozitate în acestea, virtuți care le apropie și le despart, întocmai precum în lume mărcile se opun sau se atrag unele pe altele. Studiul gramaticii se întemeiază, în secolul al XVI-lea, pe aceeași dispunere epistemologică pe care o au și științele naturii sau disciplinele exoterice. Singurele diferențe: există o singură natură și mai multe limbi; iar în ezoterism, proprietățile cuvintelor, ale silabelor și ale literelor sînt descoperite printr-un alt discurs, care rămîne secret, în timp ce, în gramatică, cuvintele și frazele de toate zilele sînt cele care își enunță prin ele însele proprietățile. Limbajul se află la jumătatea drumului între figurile vizibile ale naturii și potrivirile secrete ale discursurilor ezoterice. Este o natură ciopîrțită, divizată împotriva ei înseși și alterată, care și-a pierdut transparența originară; este un secret care poartă în el, dar la suprafață, mărcile descifrabile a ceea ce vrea să spună. El este revelația ascunsă și totodată revelație care, puțin cîte puțin, se restituie într-o limpezime crescîndă.

[1] P. Ramus, *Grammaire* (Paris, 1572), pp. 3, 125-126.

În forma sa originară, cînd a fost dat oamenilor de însuși Dumnezeu, limbajul era un semn al lucrurilor absolut sigur și transparent, pentru că le semăna. Numele erau întipărite pe ceea ce desemnau, așa cum forța stă înscrisă pe corpul leului, regalitatea în privirea vulturului, așa cum influența planetelor este marcată pe fruntea oamenilor: sub forma similitudinii. Această transparență a fost distrusă prin Babel, pentru pedepsirea oamenilor. Limbile nu au fost separate unele de altele și nu au devenit incompatibile decît în măsura în care a fost ștearsă mai întîi această asemănare cu lucrurile, care fusese cea dintîi rațiune de a fi a limbajului. Toate limbile pe care le cunoaștem, nu le vorbim astăzi decît pe fondul acestei similitudini pierdute și în spațiul pe care ea l-a lăsat gol. Nu există decît o singură limbă care îi păstrează memoria, pentru că ea derivă direct din acest prim vocabular astăzi uitat; pentru că Dumnezeu n-a vrut ca pedeapsa Babelului să scape amintirii oamenilor; pentru că această limbă a trebuit să servească pentru a povesti vechea Alianță a lui Dumnezeu cu poporul său; pentru că, în sfîrșit, în această limbă s-a adresat Dumnezeu celor care îl ascultau. Ebraica poartă deci, ca niște rămășițe, mărcile numirii primare. Și aceste cuvinte pe care Adam le-a pronunțat, impunîndu-le animalelor, s-au păstrat, cel puțin în parte, închizînd în ele, în profunzimea lor, ca un fragment de știință tăcută, proprietățile imobile ale ființelor: „Astfel, barza atît de lăudată pentru caritatea față de părinți, este numită în ebraică *Chasida,* adică blajină, caritabilă, plină de milă... Calul, numit *Sus,* e presupus a veni din verbul *Hasas,* dacă acest verb nu e mai degrabă un derivat, care înseamnă «a se înălța», căci dintre toate animalele cu patru picioare, acesta e mîndru și brav, după cum îl descrie Iov în capitolul 39[1]". Dar acestea nu mai sînt decît niște monumente fragmentare; celelalte limbi au pierdut aceste similitudini radicale, pe care numai ebraica le conservă, pentru a arăta că a fost cîndva limba comună a lui Dumnezeu, a lui Adam și a animalelor de pe cel dintîi pămînt.

Dar, cu toate că limbajul nu mai seamănă în mod nemijlocit cu lucrurile pe care le denumește, aceasta nu înseamnă că e separat de lume; el continuă, sub o altă formă, să fie locul revelațiilor și să facă parte din spațiul unde adevărul în același timp se manifestă și se enunță. Desigur, el nu mai este natura

[1] Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues* (Cologne, 1613), p. 40.

în vizibilitatea ei de origine, dar nu este nici un instrument misterios ale cărui puteri le-ar cunoaşte doar cîţiva privilegiaţi. El este mai curînd figura unei lumi în curs de răscumpărare şi care-şi apleacă în sfîrşit urechea spre adevăratul cuvînt. De aceea Dumnezeu a vrut ca latina, limba bisericii sale, să se răspîndească pe tot globul terestru. De aceea toate limbajele lumii, aşa cum acestea au putut fi cunoscute graţie acestei cuceriri, formează laolaltă imaginea adevărului. Spaţiul în care ele se desfăşoară şi întrepătrunderea lor eliberează semnul lumii salvate, după cum dispunerea primelor nume semăna lucrurilor pe care Dumnezeu le pusese în slujba lui Adam. Claude Duret observă că evreii, cananeenii, samaritenii, chaldeenii, sirienii, egiptenii, punii, cartaginezii, arabii, sarazinii, turcii, maurii, persanii, tătarii scriu de la dreapta la stînga, urmînd astfel „cursul şi mişcarea zilnică a celui dintîi cer, care este întru totul perfect, după opinia marelui Aristotel, apropiindu-se de unitate"; grecii, georgienii, maroniţii, iacobiţii, copţii, cervienii, poznanienii şi, bineînţeles, latinii şi toţi europenii scriu de la stînga spre dreapta, urmînd „cursul şi mişcarea celui de-al doilea cer, care era un ansamblu de şapte planete"; indienii, catainii, chinezii, japonezii scriu de sus în jos, conform „ordinii naturii, care i-a dat omului capul sus şi picioarele jos"; „în răspăr cu cei de mai sus", mexicanii scriu fie de jos în sus, fie în „linii spiralate, aşa cum le face soarele, prin cursul său anual, în Zodiac". Şi astfel, „prin aceste cinci feluri diferite de scriere, secretele şi misterele încrucişării lumii şi ale formei crucii, împreună cu rotunjimea cerului şi a pămîntului, sînt cu precizie denotate şi exprimate"[1]. Limbile şi lumea sînt într-un raport mai mult de analogie decît de semnificare; sau, mai curînd, valoarea lor de semn şi funcţia lor de reduplicare se suprapun; ele reproduc în arhitectura lor cea mai materială crucea a cărei instaurare o anunţă, instaurare care se stabileşte, la rîndul ei, prin Scriptură şi Verb. Există o funcţie simbolică în limbaj; dar după dezastrul Babel, ea nu mai trebuie căutată – cu rare excepţii[2] – în cuvintele însele, ci chiar în existenţa ca atare a limbajului, în raportul său total cu totalitatea lumii, în întretăierea spaţiului său cu locurile şi figurile cosmosului.

[1] Duret, *loc. cit.*

[2] Gesner, în *Mithridates*, citează, evident, dar cu titlul de excepţie, onomatopeele (ed. a II-a, Tiguri, 1610, pp. 3-4).

De aici, forma proiectului enciclopedic, așa cum apare el la sfîrșitul secolului al XVI-lea sau în primii ani ai secolului următor: nu reflectare a ceea ce se știe în elementul neutru al limbajului – folosirea alfabetului ca ordine enciclopedică arbitrară, dar eficace, nu va apărea decît în a doua jumătate a secolului al XVII-lea[1] –, ci reconstituirea ordinii înseși a lumii prin intermediul înlănțuirii cuvintelor și al dispunerii lor în spațiu. Acest proiect îl găsim la Grégoire în *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), la Alstedius cu *Encyclopaedia* sa (1630); sau la acest Christophe de Savigny *(Tableau de tous les arts libéraux)*, care ajunge să spațializeze cunoștințele în același timp după forma cosmică, imobilă și perfectă a cercului, și după aceea sublunară, perisabilă, multiplă și divizată a arborelui; regăsim de asemenea acest proiect la La Croix du Maine, care imaginează un spațiu de Enciclopedie și de Bibliotecă totodată, ce ar permite dispunerea textelor scrise după figurile învecinării, înrudirii, analogiei și subordonării prescrise de lumea însăși[2]. În orice caz, o asemenea împletire a limbajului și a lucrurilor, într-un spațiu care le-ar fi comun, presupune un privilegiu absolut al scripturalului.

Acest privilegiu a dominat întreaga Renaștere și a fost, fără doar și poate, unul dintre marile evenimente ale culturii occidentale. Tiparul, pătrunderea în Europa a manuscriselor orientale, apariția unei literaturi care nu mai era făcută pentru voce sau pentru reprezentare, nici comandată de acestea, prioritatea acordată interpretării textelor religioase față de tradiția și învățătura Bisericii – toate acestea dovedesc, fără a putea stabili ponderea cauzelor și efectelor, locul fundamental cucerit, în Occident, de Scriptural. Limbajul, de acum înainte, are drept natură primară faptul de a fi scris. Sunetele vocii nu mai sînt decît o traducere tranzitorie și precară a lui. Ceea ce Dumnezeu a depozitat în lume sînt cuvinte scrise; Adam, cînd a dat primele nume animalelor, n-a făcut decît să citească aceste mărci vizibile și tăcute; Legea a fost încredințată Tablelor, nu memoriei oamenilor; și adevăratul Cuvînt trebuie regăsit într-o

[1] Numai în ceea ce privește limbile, pentru că alfabetul este materialul limbajului. Cf. cap. II din *Mithridates* de Gesner. Prima enciclopedie alfabetică este *Grand Dictionnaire historique* al lui Moreri (1674).

[2] La Croix du Maine, *Les cents Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite* (1583).

carte. Vigenère şi Duret[1] spuneau, şi unul, şi celălalt – şi în termeni aproape identici – că scrierea a precedat dintotdeauna vorbirea, în mod sigur în natură şi probabil chiar şi în cunoaşterea oamenilor. Pentru că s-ar putea foarte bine ca, înainte de Babel, înainte de Potop, să fi existat o scriere compusă din chiar mărcile naturii, astfel încît aceste caractere ar fi avut puterea să acţioneze direct asupra lucrurilor, să le atragă sau să le respingă, să le figureze proprietăţile, virtuţile şi secretele. Scriere originar naturală, a cărei memorie dispersată a fost păstrată, poate, de anumite ştiinţe ezoterice, de cabală în primul rînd, acestea încercînd să-i recupereze puterile de mult timp adormite. Ezoterismul, în secolul al XVI-lea, este un fenomen ce ţine de scriere, nu de vorbire. În orice caz, aceasta din urmă e privată de puterile sale; ea nu e, spun Vigenère şi Duret, decît partea femelă a limbajului, un fel de intelect pasiv al acestuia; Scrisul este intelectul agent, „principiul masculin" al limbajului. El singur deţine adevărul.

Această întîietate a scrisului explică prezenţa îngemănată a două forme care sînt indisociabile în cunoaşterea secolului al XVI-lea, în ciuda opoziţiei lor aparente. E vorba mai întîi de non-distincţia între ceea ce se vede şi ceea ce se citeşte, între observat şi raportat, deci de constituirea unei pînze unice şi netede unde privirea şi limbajul se întrepătrund la infinit; şi e vorba, de asemenea, în mod invers, de disocierea imediată de orice limbaj pe care îl dublează, fără a i se putea vreodată pune capăt, depănarea infinită a comentariului.

Buffon, mai tîrziu, se va mira că se poate găsi la un naturalist ca Aldrovandi un amestec inextricabil de descrieri exacte, de citate restituite, de fabule fără critică, de remarci care vizează orice, anatomie, blazoane, habitat, valorile mitologice ale unui animal, calităţile sale ce pot fi folosite în medicină sau în magie. Şi într-adevăr, dacă ne întoarcem la *Historia serpentum et draconum*, vedem capitolul „Despre Şarpe în general" desfăşurîndu-se după rubricile următoare: echivoc (adică diferitele sensuri ale cuvîntului *şarpe*), sinonime şi etimologii, diferenţe, formă şi descriere, anatomie, natură şi moravuri, temperament, *coitus* şi procreaţie, voce, mişcări, locuri, hrană, fizionomie, antipatie, simpatie, moduri de capturare, moarte şi

[1] Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres* (Paris, 1587), pp. 1, 2. Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, pp. 19, 20.

răniri provocate de şarpe, moduri şi semne ale otrăvirii, remedii, epitete, denumiri, minuni şi prevestiri, monştri, mitologie, zei cărora le este consacrat, apologuri, alegorii şi mistere, hieroglife, embleme şi simboluri, adagii, monede, miracole, enigme, devize, semne heraldice, fapte istorice, vise, simulacre şi statui, folosirea ca hrană, folosirea în medicină, utilizări diverse. Spune Buffon: „să judecăm după toate acestea ce poţiune de istorie naturală putem găsi în tot acest talmeş-balmeş de scrieri. Toate astea nu sînt descriere, ci legendă". Într-adevăr, pentru Aldrovandi şi contemporanii săi, toate acestea sînt *legenda* – lucruri de citit. Dar nu pentru că s-ar prefera autoritatea omenească exactităţii unei priviri neavertizate, ci pentru că natura, în ea însăşi, este o ţesătură neîntreruptă de cuvinte şi de mărci, de povestiri şi de caractere, de discursuri şi de forme. Cînd ai de-a face cu istoria unui animal, e inutil şi imposibil să alegi între meseria de naturalist şi aceea de compilator: trebuie să aduni într-o singură formă a cunoaşterii tot ce a fost *văzut* şi *auzit,* tot ce a fost *povestit* de natură sau de oameni, de limbajul lumii, al tradiţiilor şi al poeţilor. A cunoaşte un animal, o plantă sau un lucru oarecare de pe pămînt înseamnă a strînge la un loc întregul strat gros al semnelor ce au putut fi depozitate în ele sau pe ele; înseamnă de asemenea a regăsi toate constelaţiile de forme în care acestea primesc valoare de blazon. Aldrovandi era un observator nici mai bun, nici mai rău decît Buffon; nu era mai credul decît acesta, nici mai puţin ataşat de fidelitatea privirii sau de raţionalitatea lucrurilor. Pur şi simplu, privirea lui nu era legată de lucruri prin acelaşi sistem, nici prin aceeaşi dispunere a *epistemei.* Aldrovandi contempla meticulos o natură care era, de sus pînă jos, scrisă.

A şti constă deci în a raporta un limbaj la alt limbaj. În a restitui marele cîmp uniform al cuvintelor şi lucrurilor. În a face totul să vorbească. Adică în a face să se nască deasupra tuturor mărcilor discursul secund al comentariului. Specific cunoaşterii este nu să vadă, nici să demonstreze, ci să interpreteze. Comentariu al Scripturii, comentariu al anticilor, comentariu despre ce au raportat călătorii, comentariu al legendelor şi fabulelor: nu cerem fiecăruia dintre aceste discursuri să-i interpretăm dreptul de a enunţa un adevăr; nu-i solicităm decît posibilitatea de a vorbi despre el. Limbajul are în el însuşi principiul său interior de proliferare. „E mai la îndemînă să interpretezi interpretările decît să interpretezi lucrurile; şi sînt mai multe cărţi despre cărţi

decît despre orice alt subiect; nu facem decît să ne adnotăm între noi[1]". Nu avem cîtuşi de puţin de-a face aici cu constatarea falimentului unei culturi înmormîntate sub propriile-i monumente, ci cu definirea raportului inevitabil pe care limbajul secolului al XVI-lea îl întreţinea cu sine însuşi. Pe de o parte, acest raport permite o autoimitare la infinit a limbajului, care nu încetează să se dezvolte, să se reia şi să-şi facă formele succesive să se suprapună. Pentru prima dată, poate, în cultura occidentală se descoperă această dimensiune absolut deschisă a unui limbaj care nu se mai poate opri, pentru că, niciodată îngrădit într-o vorbire definitivă, el nu-şi va enunţa adevărul decît într-un discurs viitor, consacrat în întregime spunerii a ceea ce va fi spus deja; dar nici acest discurs, la rîndul lui, nu deţine puterea de a se opri asupră-şi şi de a închide ceea ce spune, ca o promisiune lăsată moştenire unui alt discurs... Sarcina comentariului, prin definiţie, nu poate fi niciodată împlinită. Şi totuşi, comentariul este în întregime întors spre partea enigmatică, murmurată, care se ascunde în limbajul comentat: el face să apară, dedesubtul discursului existent, un alt discurs, mai fundamental şi parcă „mai originar" pe care îşi propune drept sarcină să-l restituie. Nu există comentariu decît dacă, dedesubtul limbajului citit şi descifrat, curge suveranitatea unui Text originar. Şi tocmai acest text, fundamentînd comentariul, îi promite drept recompensă descoperirea sa finală. Astfel încît proliferarea necesară a exegezei este măsurată, limitată în mod ideal şi totuşi neîncetat animată de această dominaţie tăcută. Limbajul secolului al XVI-lea – înţeles nu ca un episod în istoria limbii, ci ca o experienţă culturală globală – s-a trezit fără îndoială prins în acest joc, în acest interstiţiu dintre Textul primar şi infinitul Interpretării. Vorbim pe fondul unei scrieturi care face corp comun cu lumea; vorbim la infinit despre ea şi fiecare dintre semnele ei devine la rîndul său scriere pentru noi discursuri; dar fiecare discurs se adresează acestei prime scrieturi a cărei reîntoarcere o permite şi o decalează în acelaşi timp.

Observăm că experienţa limbajului aparţine aceleiaşi reţele arheologice ca şi cunoaşterea lucrurilor naturii. A cunoaşte aceste lucruri însemna a decela sistemul asemănărilor care le făceau apropiate şi solidare unele faţă de altele; dar

[1] Montaigne, *Essais*, cartea a III-a, cap. XIII.

similitudinile nu puteau fi relevate decît în măsura în care un ansamblu de semne, la suprafaţa lor, forma textul unei indicaţii peremptorii. Or, aceste semne înseşi nu erau nici ele decît un joc de asemănări, şi trimiteau la sarcina infinită, în mod necesar neîmplinită, de a cunoaşte similarul. Limbajul, în acelaşi fel, dar cu condiţia unei răsturnări, îşi propune drept sarcină să restituie un discurs absolut primar, pe care, însă, el nu-l poate enunţa decît apropiindu-şi-l, încercînd să spună în legătură cu el lucruri care-i seamănă şi făcînd astfel să apară la infinit fidelităţile vecine şi similare ale interpretării. Comentariul seamănă la nesfîrşit cu ceea ce comentează şi nu poate nicicînd enunţa; aşa cum cunoaşterea naturii găseşte mereu noi semne în asemănare pentru că asemănarea nu poate fi cunoscută de către ea însăşi, dar semnele nu pot fi altceva decît similitudini. Şi aşa cum acest joc infinit al naturii îşi găseşte legătura, forma şi limitarea în raportul microcosmului şi macrocosmului, tot astfel sarcina infinită a comentariului se linişteşte pe sine prin promisiunea unui text efectiv scris pe care interpretarea, într-o bună zi, îl va revela în întregime.

V. FIINŢA LIMBAJULUI

Începînd cu stoicismul, sistemul de semne în lumea occidentală fusese ternar, recunoscîndu-se în el semnificantul, semnificatul şi „conjunctura" (τύγχανου). Începînd cu secolul al XVII-lea, în schimb, dispunerea semnelor va deveni binară, pentru că va fi definită, o dată cu logica de la Port-Royal, ca o legătură între un semnificant şi un semnificat. În Renaştere, organizarea este diferită şi mult mai complexă; ea este ternară, dat fiind că face apel la domeniul formal al mărcilor, la conţinutul semnalat de ele şi la similitudinile care leagă mărcile de lucrurile desemnate; dar cum asemănarea este atît forma semnelor cît şi conţinutul lor, cele trei elemente distincte ale acestei distribuţii se rezolvă într-o figură unică.

Această dispunere, cu jocul pe care-l autorizează, se regăseşte, dar inversată, în experienţa limbajului. Într-adevăr, aceasta există mai întîi, în fiinţa sa brută şi primitivă, sub forma

simplă, materială, a unei scrieri, a unui stigmat asupra lucrurilor, a unei mărci răspîndite prin lume şi care face parte din figurile sale de neşters. Într-un sens, acest strat al limbajului este unic şi absolut. Dar el produce imediat alte două forme de discurs care au rolul de a-l încadra: deasupra lui, comentariul, care reia semnele date într-un nou discurs, şi dedesubt, textul căruia comentariul îi presupune întîietatea ascunsă sub mărcile vizibile tuturor. De aici, trei nivele de limbaj, pornind de la fiinţa unică a scrierii. Acest joc complex va dispărea o dată cu sfîrşitul Renaşterii. Şi aceasta în două feluri: pentru că figurile care oscilau nehotărît între unu şi trei termeni vor fi fixate într-o formă binară care le va face stabile; şi pentru că limbajul, în loc să existe ca scriitură materială a lucrurilor, nu-şi va mai găsi spaţiul decît în regimul general al semnelor reprezentative.

Această nouă dispunere antrenează apariţia unei noi probleme, pînă atunci necunoscută: într-adevăr, existase întrebarea cum se poate recunoaşte că un semn desemnează tocmai ceea ce el semnifică; începînd cu secolul al XVII-lea, întrebarea va fi cum poate fi legat un semn de ceea ce semnifică. Întrebarea la care epoca clasică va răspunde prin analiza reprezentării; şi la care gîndirea modernă va răspunde prin analiza sensului şi a semnificaţiei. Dar, în urma acestui fapt, limbajul nu va fi nimic mai mult decît un caz particular al reprezentării (pentru clasici) sau al semnificaţiei (pentru noi). Profunda coapartenenţă a limbajului şi lumii se vede distrusă. Primatul scriiturii e suspendat. Dispare atunci acest strat uniform unde se intersectau la nesfîrşit văzutul şi cititul, vizibilul şi enunţabilul. Lucrurile şi cuvintele se depart. Ochiul va fi destinat să vadă şi numai să vadă; urechea, numai să audă. Discursul va avea drept sarcină să spună ceea ce este, dar nu va fi nimic mai mult decît ceea ce spune.

Imensă reorganizare a culturii, a cărei primă etapă, şi poate cea mai importantă, a fost epoca clasică, pentru că ea este responsabilă de noua dispunere în care încă ne aflăm prinşi – pentru că ea este aceea care ne separă de o cultură în care semnificaţia semnelor nu exista, fiind resorbită în suveranitatea Asemănătorului; dar în care fiinţa enigmatică, monotonă, obstinată, primitivă a semnelor scînteia dispersîndu-se la infinit.

Cît despre această ființă, nu mai există nimic în cunoștințele noastre, nici în gîndirea noastră pentru a-i rechema amintirea. Nimic, în afară, poate, de literatură – și încă de o manieră mai curînd aluzivă și diagonală decît directă. S-ar putea spune într-un fel că „literatura", așa cum ea s-a constituit și s-a desemnat ca atare în pragul vîrstei moderne, manifestă reapariția, acolo unde nu o așteptam, a ființei vii a limbajului. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, existența proprie a limbajului, vechea sa soliditate de lucru înscris în lume erau dizolvate în funcționarea reprezentării; orice limbaj exista ca discurs. Arta limbajului era o manieră de a „face semn", în același timp de a semnifica un lucru și de a dispune, în jurul acestui lucru, semne: deci o artă de a numi și, apoi, printr-o dublare în același timp demonstrativă și decorativă, de a capta acest nume, de a-l închide și de a-l desemna la rîndul său prin alte nume care îi erau prezența diferențiată, semnul secund, figura, aparatul retoric. Or, în tot cursul secolului al XIX-lea și pînă la noi, încă, – de la Hölderlin la Mallarmé și la Antonin Artaud, literatura n-a existat în autonomia sa, nu s-a detașat de orice limbaj printr-o ruptură profundă decît formînd un fel de „contra-discurs" și revenind astfel de la funcția reprezentativă sau semnificantă a limbajului la această ființă brută uitată după secolul al XVI-lea.

Sîntem convinși că am atins însăși esența literaturii nemaiinterogînd-o la nivelul a ceea ce spune, ci în forma sa semnificantă: făcînd aceasta, rămînem însă la statutul clasic al limbajului. În epoca modernă, literatura este ceea ce compensează (și nu ceea ce confirmă) funcționarea semnificativă a limbajului. Prin ea, ființa limbajului strălucește din nou la limitele culturii occidentale – și în inima ei – pentru că această ființă este, începînd cu secolul al XVI-lea, tot ce îi poate fi mai străin; dar începînd cu același secol al XVI-lea, ea este în centrul a ceea ce literatura a acoperit. De aceea, literatura apare din ce în ce mai mult drept ceea ce se cuvine gîndit; dar, în aceeași măsură, și din aceeași cauză, drept ceea ce nu va putea în nici un caz să fie gîndit pornind de la o teorie a semnificației. Că este analizată din perspectiva semnificatului (ce vrea să spună, care îi sînt „ideile", ce promite sau la ce angajează) sau din perspectiva semnificantului (cu ajutorul schemelor împrumutate din lingvistică sau psihanaliză), contează prea puțin: sînt chestiuni

episodice. Şi într-un caz, şi în celălalt, o căutăm în afara locului în care, pentru cultura noastră, ea n-a încetat, de un secol şi jumătate, să se nască şi să se imprime. Asemenea moduri de descifrare ţin de o situaţie clasică a limbajului – aceea care a domnit în secolul al XVII-lea, cînd regimul semnelor devenise binar şi cînd semnificaţia era reflectată în forma reprezentării; pe atunci literatura era într-adevăr făcută dintr-un semnificant şi un semnificat şi merita să fie analizată ca atare. Începînd cu secolul al XIX-lea, literatura repune în lumină limbajul în fiinţa sa: dar nu aşa cum acesta mai apărea încă la sfîrşitul Renaşterii. Pentru că acum nu mai există acel cuvînt prim, absolut iniţial prin care ar fi întemeiată şi limitată mişcarea infinită a discursului; de acum înainte limbajul va creşte fără punct de pornire, fără punct de sosire şi fără promisiune. Textul literaturii este trasat, din zi în zi, tocmai de parcurgerea acestui spaţiu van şi fundamental.

BCU IAŞI CENTRALA UNIVERSITARĂ

CAPITOLUL III

A reprezenta

I. DON QUIJOTE

Cu acel dus-întors al lor, aventurile lui Don Quijote trasează limite: în ele sfîrşesc vechile jocuri ale asemănării şi ale semnelor; aici se înnoadă deja noi raporturi. Don Quijote nu este omul extravaganţei, ci mai degrabă pelerinul meticulos care poposeşte în faţa tuturor mărcilor similitudinii. El este eroul lui Acelaşi. El nu ajunge să se îndepărteze de cîmpul familiar care se etalează în jurul Analogului mai mult decît se depărtează de strîmta sa provincie. El îl parcurge la nesfîrşit, fără să atingă vreodată frontierele nete ale diferenţei, nici să ajungă în inima identităţii. Or, el însuşi este asemenea semnelor. Lung grafism slab ca o literă, el tocmai a pierdut orice drept de a întredeschide cărţile. Toată fiinţa lui nu este decît limbaj, text, foi imprimate, istorie deja transcrisă. Este făcut din cuvinte încrucişate între ele; scriere rătăcind în lume printre lucruri care se aseamănă. Nu pe de-a-ntregul, însă: pentru că în realitatea sa de biet hidalgo, el nu poate deveni cavaler decît ascultînd de departe epopeea seculară care formulează Legea. Cartea nu e atît existenţa, cît datoria sa. Fără încetare, el trebuie s-o consulte spre a şti ce să facă şi ce să spună, ce semne să-şi dea sieşi şi să le dea celorlalţi pentru a arăta că este într-adevăr de aceeaşi natură cu textul din care a ieşit. Romanele cavalereşti au scris o dată pentru totdeauna prescripţia aventurii sale. Şi fiecare episod, fiecare hotărîre, fiecare ispravă vor fi semne că Don Quijote este într-adevăr asemănător tuturor semnelor pe care le-a imprimat.

Dar dacă vrea să le fie asemănător, este pentru că trebuie să le probeze, este pentru că deja semnele (lizibile) nu mai sînt asemenea fiinţelor (vizibile). Toate aceste texte scrise, toate aceste romane extravagante tocmai de aceea sînt fără egal: nimeni în lume nu le-a semănat vreodată; limbajul lor infinit rămîne în suspensie, fără ca vreo similitudine să vină vreodată

să-l umple; ele pot să ardă totul pe de-a-ntregul, figura lumii nu se va schimba. Semănînd textelor cărora le este martorul, reprezentantul, analogul real, Don Quijote trebuie să furnizeze demonstrația și să aducă marca indubitabilă că ele spun adevărul, că sînt într-adevăr limbajul lumii. Lui îi revine sarcina să înfăptuiască promisiunea cărților. E rolul lui să refacă epopeea, dar în sens invers: ea povestea (pretindea că povestește) isprăvi reale, promise memoriei; cît despre Don Quijote, el trebuie să umple cu realitate semnele fără conținut ale povestirii. Aventura sa va fi o descifrare a lumii: un parcurs minuțios pentru a releva pe toată suprafața pămîntului figurile care arată că în cărți se spune adevărul. Isprava trebuie să fie o probă: ea constă nu într-un triumf real – de aceea victoria nu contează în fond –, ci în transformarea realității în semn. În semn că semnele limbajului sînt întru totul conforme cu lucrurile însele. Don Quijote citește lumea pentru a demonstra cărțile. Și nu își acordă alte probe decît reverberarea asemănărilor.

Tot drumul său este o căutare a similitudinilor: cele mai mici analogii sînt solicitate ca semne ațipite care trebuie trezite pentru a începe din nou să vorbească. Turmele, servitoarele, hanurile redevin limbaj al cărților în măsura imperceptibilă în care seamănă cu castelele, cu doamnele sau cu armatele. Asemănare totdeauna decepționată, care transformă proba căutată în deriziune și lasă, la nesfîrșit, goale cuvintele cărților. Dar non-similitudinea însăși are modelul său pe care îl imită în mod servil: îl găsește în metamorfoza vrăjitorilor. Astfel încît toate indiciile non-asemănării, toate semnele care arată că textele scrise nu spun adevărul seamănă cu acel joc al vrăjitoriei care, prin viclenie, introduce diferența în indubitabilul similitudinii. Și dat fiind că această magie a fost prevăzută și descrisă în cărți, diferența iluzorie pe care o introduce nu va fi niciodată decît o similitudine vrăjită. Deci, un semn suplimentar că semnele seamănă într-adevăr cu adevărul.

Don Quijote desenează negativul lumii renascentiste; scriitura a încetat să fie proza lumii; asemănările și semnele au desfăcut vechea lor înțelegere; similitudinile dezamăgesc, deviază în viziune și delir; lucrurile rămîn cu obstinație în identitatea lor ironică: nu mai sînt decît ceea ce sînt; cuvintele rătăcesc la întîmplare, fără conținut, fără asemănări care să le umple; nu mai marchează lucrurile; dorm între foile cărților,

pline de praf. Magia, care permitea descifrarea lumii descoperind asemănările secrete dedesubtul semnelor, nu mai servește decît pentru a explica, la modul delirant, de ce analogiile sînt totdeauna deziluzionate. Erudiția care citea ca pe un text unic natura și cărțile este trimisă la himerele sale: depuse pe paginile îngălbenite ale tonurilor, semnele limbajului nu mai au drept valoare decît inconsistența ficțiune a ceea ce reprezintă. Scrisul și lucrurile nu se mai aseamănă. Între ele, Don Quijote rătăcește în voia soartei.

Limbajul n-a devenit, totuși, cu totul neputincios. El deține de acum înainte noi puteri, care-i sînt proprii. În partea a doua a romanului, Don Quijote întîlnește personaje care au citit prima parte a textului și care-l recunosc pe el, omul real, ca eroul cărții. Textul lui Cervantes se repliază asupra lui însuși, se afundă în propria-i densitate și devine pentru sine obiectul propriei povestiri. Prima parte a aventurilor joacă în cea de-a doua rolul pe care și-l asumau la început romanele cavalerești. Don Quijote trebuie să fie fidel acestei cărți cu care a ajuns să se identifice; trebuie s-o apere de erori, de contrafaceri, de continuări apocrife; trebuie să-i adauge detaliile omise; trebuie să-i mențină adevărul. Dar această carte, Don Quijote însuși n-a citit-o și nu trebuie s-o citească, pentru că el, în carne și oase, este chiar cartea. El care, din cauza lecturii cărților, devenise un semn rătăcitor într-o lume care nu-l recunoștea, iată-l devenit, împotriva lui și fără să știe, o carte care deține adevărul, relevă cu exactitate tot ce a făcut, a spus, a văzut și a gîndit și care îi permite în sfîrșit să fie recunoscut, într-atît de mult se aseamănă cu toate aceste semne a căror urmă de neșters a lăsat-o în urma sa. Între prima și a doua parte a romanului, în interstițiul acestor două volume, și numai prin puterea lor, Don Quijote și-a găsit realitatea. Realitate pe care n-o datorează decît limbajului și care rămîne în întregime interioară cuvintelor. Adevărul lui Don Quijote nu se află în raportul cuvintelor cu lumea, ci în această subțire și constantă relație pe care mărcile verbale o țes între ele, de la unele la altele. Ficțiunea deziluzionată a epopeilor s-a transformat în puterea reprezentativă a limbajului. Cuvintele s-au închis din nou asupra naturii lor de semne.

Don Quijote este prima dintre operele moderne pentru că vedem în ea rațiunea crudă a identităților și a diferențelor bătîndu-și joc la infinit de semne și de similitudini; fiindcă limbajul rupe aici vechea sa înrudire cu lucrurile pentru a intra în

această suveranitate solitară din care nu va reapărea, în ființa sa abruptă, decît o dată devenit literatură; pentru că asemănarea intră aici într-o vîrstă care este pentru ea aceea a nebuniei și a imaginației. Similitudinea și semnele o dată desfăcute, două experiențe se pot constitui și două personaje pot apărea față în față. Nebunul, înțeles nu ca bolnav, ci ca deviere constituită și întreținută, ca funcție culturală indispensabilă, a devenit, în experiența occidentală, omul asemănărilor sălbatice. Acest personaj, așa cum este desenat în romanele sau teatrul epocii baroce și așa cum s-a instituționalizat puțin cîte puțin pînă la psihiatria secolului al XIX-lea, este cel care s-a *alienat* în *analogie*. Este jucătorul dereglat al Aceluiași și al Celuilalt. La lucrurile drept ceea ce nu sînt și pe oameni unii drept alții; își ignoră prietenii și recunoaște necunoscuții; crede că demască și impune o mască. Inversează toate valorile și toate proporțiile, pentru că în fiecare clipă crede că descifrează semne: pentru el, niște broderii în aur fals înseamnă un rege. În percepția culturală despre nebun care a existat pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, el nu este cel Diferit decît în măsura în care nu cunoaște Diferența; pretutindeni, nu vede decît asemănări și semne ale asemănării; pentru el, toate semnele se aseamănă și toate asemănările trec drept semne. La cealaltă extremitate a spațiului cultural, dar foarte aproape prin simetria sa, poetul este cel care, dedesubtul diferențelor numite și zilnic prevăzute, regăsește înrudirile ascunse ale lucrurilor, similitudinile lor dispersate. Sub semnele stabilite, și în ciuda lor, el aude un alt discurs, mai profund, care amintește timpul cînd cuvintele scînteiau în asemănarea universală a lucrurilor: Suveranitatea Aceluiași, atît de dificil de enunțat, șterge în limbajul ei distincția semnelor.

De aici provine, fără îndoială, în cultura occidentală modernă, punerea față în față a poeziei și a nebuniei. Dar nu mai este vorba de vechea temă platoniciană a delirului inspirat. Ci de marca unei noi experiențe a limbajului și a lucrurilor. În marginile unei cunoașteri care separă ființele, semnele și similitudinile, și parcă pentru a-i limita puterea, nebunul asigură funcționarea *homosemantismului:* el strînge la un loc toate semnele și le acoperă cu o asemănare ce nu încetează să prolifereze. Poetul asigură funcția inversă; el are rolul *alegoric;* sub limbajul semnelor și sub jocul distincțiilor lor bine decupate, el trage cu urechea la „celălalt limbaj", acela, fără cuvinte sau dis-

curs, al asemănării. Poetul face să vină asemănarea pînă la semnele care o spun, nebunul încearcă toate semnele cu o asemănare care sfîrșește prin a le șterge. Astfel, amîndoi se află, la marginea exterioară a culturii noastre și în imediata apropiere a separațiilor ei esențiale, în această situație „la limită" – postură marginală și siluetă profund arhaică – în care cuvintele lor își găsesc fără încetare puterea de înstrăinare și resursele contestației lor. Între ei s-a deschis spațiul unei cunoașteri în care, printr-o ruptură esențială în lumea occidentală, nu va mai fi vorba de similitudini, ci de identități și diferențe.

II. ORDINEA

Statutul discontinuităților nu e ușor de stabilit pentru istorie în general. Încă și mai puțin, fără îndoială, pentru istoria gîndirii. Vrem să marcăm o separație? Orice limită nu este poate decît o tăietură arbitrară într-un ansamblu fără încetare mobil. Vrem să decupăm o perioadă? Dar avem dreptul să stabilim, în două puncte ale timpului, rupturi simetrice, pentru a face să apară între ele un sistem continuu și unitar? De unde ar veni atunci constituirea sa, de unde ar veni apoi dispariția și răsturnarea sa? De care regim ar putea să asculte în același timp existența și dispariția sa? Dacă-și are în el principiul de coerență, de unde poate veni elementul străin care-l poate recuza? Cum poate o gîndire să se eschiveze în fața altui lucru decît ea însăși? Ce vrea să spună, în general vorbind: a nu mai putea gîndi o gîndire? Și a inaugura o gîndire nouă?

Discontinuul – faptul că în cîțiva ani, uneori, o cultură încetează să gîndească așa cum făcuse pînă atunci și începe să gîndească altceva și altfel – oferă o deschidere, fără îndoială, asupra unei eroziuni a exteriorului, asupra acelui spațiu care este, pentru gîndire, de partea cealaltă, dar unde totuși ea n-a încetat să gîndească de la începuturi. La limită, problema care se pune este aceea a raporturilor dintre gîndire și cultură: cum se face că gîndirea are un loc în spațiul lumii, că-și are aici ca un fel de origine, și că nu încetează, ici și colo, s-o ia mereu de la capăt? Dar poate că încă nu e timpul să punem această problemă; trebuie probabil să așteptăm ca arheologia gîndirii să

devină mai sigură de sine, să fi luat mai bine măsura a ceea ce poate descrie direct şi pozitiv, să fi definit sistemele singulare şi înlănţuirile interne cărora ea li se adresează, pentru a începe să facă înconjurul gîndirii şi s-o interogheze în direcţia prin care ea se sustrage sieşi. E suficient, deci, pentru moment să întîmpinăm aceste discontinuităţi în ordinea empirică, în acelaşi timp evidentă şi obscură, în care ele se oferă.

La începutul secolului al XVII-lea, în perioada care pe nedrept sau justificat a fost numită barocă, gîndirea încetează să se mişte în elementul asemănării. Similitudinea nu mai constituie forma cunoaşterii, ci mai curînd ocazia erorii, pericolul care apare atunci cînd nu este examinat locul slab luminat al confuziilor. „Este o obişnuinţă frecventă", spune Descartes în primele rînduri din *Regulae*, „ca atunci cînd descoperim cîteva asemănări între două lucruri, să îi atribuim şi unuia şi altuia, chiar în punctele în care în realitate sînt diferite, ceea ce am recunoscut ca adevărat numai la unul dintre ele"[1]. Epoca Asemănătorului e pe cale de a se închide asupra sieşi. În urmă-i, ea nu lasă decît jocuri. Jocuri ale căror puteri de vrajă cresc din această nouă înrudire a asemănării cu iluzia; peste tot se desenează himerele similitudinii, dar se ştie că sînt himere; este epoca privilegiată a *trompe-l'oeil*-ului, vremea iluziei comice, a teatrului care se dedublează şi reprezintă un teatru, a quiproquo-ului, a viselor şi viziunilor; este epoca simţurilor care înşeală; timpul cînd metaforele, comparaţiile şi alegoriile definesc spaţiul poetic al limbajului. Şi prin chiar acest fapt ştiinţa secolului al XVI-lea lasă amintirea deformată a unei cunoaşteri amestecate şi fără regulă unde toate lucrurile din lume se puteau apropia unele de altele la voia experienţelor, tradiţiilor şi credulităţilor. De acum înainte, frumoasele figuri riguroase şi constrîngătoare ale similitudinii vor fi uitate. Iar semnele care le marcau vor fi privite ca reverii şi farmece ale unei cunoaşteri care nu devenise încă raţională.

Găsim deja la Bacon o critică a asemănării. Critică empirică, ce nu priveşte relaţiile de ordine şi de egalitate dintre lucruri, ci tipurile de spirit şi formele de iluzie de care ele pot să asculte. E vorba de o doctrină a quiproquo-ului. Similitudinile, Bacon nu le risipeşte prin evidenţă şi prin regulile acesteia. El le arată cum scînteiază în faţa ochilor, dispar la cea

[1] Descartes, *Oeuvres philosophiques* (Paris, 1963), vol.I, p. 77.

mai mică apropiere, dar se recompun imediat, puţin mai departe. E vorba de *idoli. Idolii cavernei şi* cei ai *teatrului* ne fac să credem că lucrurile seamănă cu ceea ce am învăţat şi cu teoriile pe care le-am elaborat; alţi idoli ne fac să credem că lucrurile se aseamănă între ele. „Spiritul uman este în mod natural predispus să presupună în lucruri mai multă ordine şi asemănare decît găseşte; în timp ce natura e plină de excepţii şi de diferenţe, spiritul vede peste tot armonie, acord şi similitudine. De aici ficţiunea că toate corpurile cereşti descriu, în mişcarea lor, cercuri perfecte": aceştia sînt *idolii tribului,* ficţiuni spontane ale spiritului. La care se adaugă – efecte şi uneori cauze – confuziile limbajului: un singur şi acelaşi nume se aplică, indiferent, unor lucruri care nu sînt de aceeaşi natură. Aceştia sînt *idolii forumului*[1]. Numai prudenţa spiritului îi poate spulbera, dacă acesta renunţă la graba şi la uşurinţa sa naturală, pentru a deveni „penetrant" şi a percepe în sfîrşit diferenţele proprii naturii.

Critica pe care o face Descartes asemănării e de un alt tip. Nu mai avem de-a face cu gîndirea secolului al XVI-lea, neliniştindu-se în faţa ei înseşi şi începînd să se detaşeze de figurile sale cele mai familiare; ci cu gîndirea clasică excluzînd asemănarea ca experienţă, fundamentală şi formă primă a cunoaşterii, denunţînd în ea un amestec confuz care se cere trebuie analizat în termeni de identitate şi diferenţe, de măsură şi ordine. Dacă Descartes resping asemănarea, nu o face excluzînd din gîndirea raţională actul comparaţiei, nici căutînd să-l limiteze, ci dimpotrivă, universalizîndu-l şi dîndu-i prin aceasta forma cea mai pură. Într-adevăr, comparaţia este aceea care ne face să regăsim „figura, întinderea, mişcarea şi altele asemenea" – adică naturile simple – în toate subiectele în care acestea pot fi prezentate. Şi, pe de altă parte, într-o deducţie de tipul „orice A este B, orice B este C, deci orice A este C", e clar că spiritul „compară între ei termenul căutat şi termenul dat, adică A şi C, sub acest raport că şi unul şi altul sînt B". Prin urmare, dacă lăsăm deoparte intuiţia unui lucru izolat, se poate spune că orice cunoaştere „se obţine prin compararea a două sau mai multe lucruri între ele"[2]. Or, nu există cunoaştere

[1] F. Bacon. *Novum organum* (trad., Paris. 1847), cartea I. pp. 111 şi 119. 45 et 55.

[2] Descartes. *Regulae*, XIV. p. 168.

adevărată decît prin intuiție, adică printr-un act singular al inteligenței pure și atente, și prin deducție, care leagă între ele evidențele. Cum poate comparația, care este cerută pentru aproape toate cunoștințele și care prin definiție nu este o evidență izolată și nici o deducție, să autorizeze o gîndire adevărată? „Aproape toată lucrarea rațiunii umane constă fără îndoială în a face posibilă această operație[1]".

Există două forme de comparație și numai două: a măsurii și a ordinii. Putem măsura mărimi sau multiplicități, adică mărimi continue sau discontinue, dar, și într-un caz, și în altul, operația de măsurare presupune ca, spre deosebire de calcul, care merge dinspre elemente spre totalitate, să considerăm mai întîi întregul și să-l divizăm în părți. Această diviziune ajunge la unități, dintre care unele sînt convenționale sau „de împrumut" (pentru mărimile continue) și altele (pentru multiplicități sau mărimi discontinue) sînt unitățile aritmeticii. A compara două mărimi sau două multiplicități cere, oricum, a aplica atît în analiza uneia cît și a celeilalte o unitate comună. Astfel, comparația efectuată prin măsurare se reduce, în orice caz, la relațiile aritmetice de egalitate și inegalitate. Măsurarea permite analiza Asemănătorului după forma calculabilă a identității și a diferenței[2].

Cît despre ordine, aceasta se stabilește fără referință la o unitate exterioară: „Eu recunosc într-adevăr care este ordinea dintre A și B fără a lua în considerație altceva decît acești doi termeni extremi"; nu putem cunoaște ordinea lucrurilor „izolat, în natura lor", ci descoperind-o pe aceea care e cea mai simplă, apoi pe aceea care este cea mai apropiată, pentru a putea accede în mod necesar pornind de aici la lucrurile cele mai complexe. În vreme ce comparația prin măsurare necesită mai întîi o divizare, apoi aplicarea unei unități comune, aici a compara și a ordona nu fac decît unul și același lucru: comparația prin ordine este un act simplu care permite trecerea de la un termen la altul, apoi la un al treilea etc., printr-o mișcare „absolut neîntreruptă[3]". Astfel se stabilesc serii în care termenul prim este o natură a cărei intuiție o putem avea independent de ori-

[1] *Ibid.*, XIV, p. 168.
[2] *Ibid.*, p. 182.
[3] *Ibid.*, VI, p. 102; VII, p. 109.

care alta; și în care ceilalți termeni sînt stabiliți conform unor diferențe crescînde.

Acestea sînt, deci, cele două tipuri de comparație: una analizează pe unități pentru a stabili raporturi de egalitate și de inegalitate; cealaltă stabilește elementele, cele mai simple care se pot găsi, și dispune diferențele după gradele cele mai slabe cu putință. Or, măsurarea mărimilor și a multiplicităților poate fi redusă la stabilirea unei ordini; valorile aritmeticii sînt totdeauna ordonabile într-o serie: multiplicitatea unităților poate deci „să se dispună după o ordine, astfel încît dificultatea, care aparține cunoașterii prin măsurare, să sfîrșească prin a depinde doar de luarea în considerație a ordinii[1]". Și tocmai în aceasta constă metoda, ca și „progresul" său: a aduce orice măsurare (orice determinare prin egalitate și egalitatea) la o punere în serie care, pornind de la simplu, face să apară diferențele ca grade de complexitate. Asemănătorul, după ce a fost analizat în funcție de unitate și de raporturile de egalitate sau de inegalitate, se analizează acum în funcție de identitatea evidentă și diferențe: *diferențe* care pot fi gîndite în ordinea *inferențelor*. Totuși, această ordine sau comparație generalizată nu se stabilește decît după înlănțuirea în cunoaștere; caracterul absolut pe care-l recunoaștem în tot ce e simplu nu privește ființa lucrurilor, ci felul în care ele pot fi cunoscute. Astfel că un lucru poate fi absolut sub un anumit raport și relativ sub alte raporturi[2], ordinea poate fi în același timp necesară și naturală (în raport cu gîndirea) și arbitrară (în raport cu lucrurile), dat fiind că un același lucru, după felul în care este privit, poate fi plasat într-un punct sau în altul al ordinii.

Toate acestea au avut mari consecințe în gîndirea occidentală. Asemănătorul, care fusese mult timp o categorie fundamentală a cunoașterii – formă și totodată conținut al cunoașterii –, se vede acum disociat printr-o analiză făcută în termeni de identitate și diferență: în plus, fie indirect, prin intermediul măsurării, fie direct și oarecum la același nivel, comparația este raportată la ordine; în sfîrșit, comparația nu mai are drept rol să reveleze întocmirea lumii; ea se face conform ordinii gîndirii și mergînd în mod natural de la simplu la complex. Prin aceasta, întreaga *epistemă* a culturii occidentale se vede modificată în dispunerile sale fundamentale. Și, în par-

[1] *Regulae*, XIV, p. 182.
[2] *Ibid.*, VI, p. 103.

ticular, domeniul empiric, unde omul secolului al XVI-lea vedea încă legîndu-se înrudirile, asemănările şi afinităţile şi unde se încrucişau fără sfîrşit limbajul şi lucrurile – tot acest cîmp imens va dobîndi o configuraţie nouă. Putem foarte bine, dacă vrem, s-o desemnăm sub numele de „raţionalism"; putem, tot atît de bine, dacă nu avem în cap altceva decît concepte gata făcute, să spunem că secolul al XVII-lea marchează dispariţia vechilor credinţe superstiţioase şi magice şi intrarea, în sfîrşit, a naturii în ordinea ştiinţifică. Dar ceea ce trebuie să surprindem şi să încercăm a restitui sînt modificările care au alterat cunoaşterea însăşi, la acest nivel arhaic care face posibile cunoştinţele şi modul de a fi al celor ce sînt de cunoscut.

Aceste modificări se pot rezuma în felul următor. Mai întîi, apariţia analizei în locul ierarhiei analogice: în secolul al XVI-lea, se admitea mai înti sistemul global al corespondenţelor (pămîntul şi cerul, plantele şi chipul, microcosmul şi macrocosmul) şi fiecare similitudine singulară venea să se plaseze în interiorul acestui raport de ansamblu; de acum înainte, orice asemănare va fi supusă probei comparaţiei, adică ea nu va fi admisă decît o dată ce s-a găsit unitatea comună, prin măsurare, sau mai radical, prin ordinea, identitatea şi seria diferenţelor. Apoi, jocul similitudinilor era altădată infinit; era oricînd posibil să descoperi altele noi şi singura limitare venea din întocmirea lucrurilor, din finitudinea unei lumi închise între macrocosm şi microcosm. Acum, enumerarea completă devine posibilă: fie sub forma unei puneri în categorii care să articuleze în totalitatea sa domeniul studiat; fie, în sfîrşit, sub forma unei analize a unui anumit număr de puncte, în cantitate suficientă, luate din cuprinsul întregii serii. Comparaţia poate deci să atingă o certitudine perfectă: niciodată împlinit, şi totdeauna deschis spre noi eventualităţi, vechiul sistem al similitudinilor putea foarte efectiv, pe calea unor confirmări succesive, să devină din ce în ce mai probabil; dar el nu era niciodată sigur. Enumerarea completă şi posibilitatea de a repartiza în fiecare punct trecerea necesară spre următorul permite o cunoaştere absolut sigură a identităţilor şi a diferenţelor: „numai enumerarea ne poate permite, oricare ar fi chestiunea asupra căreia ne aplecăm, să formulăm întotdeauna cu privire la ea o judecată adevărată şi sigură[1]". Activitatea spiritului – cel

[1] *Regulae*, VII, p. 110.

de-al patrulea punct – nu va mai consta, aşadar, în a *apropia* lucrurile între ele, în a porni în căutarea a tot ce-ar putea decela în ele un fel de înrudire, o atracţie sau o natură în mod secret împărtăşită, ci dimpotrivă în a *discerne:* cu alte cuvinte, în a stabili identităţile, apoi necesitatea trecerii la toate gradele care se îndepărtează de ele. În acest sens, discernămîntul impune comparaţiei căutarea primă şi fundamentală a diferenţei: a-ţi configura prin intuiţie o reprezentare la un element al seriei la cel care îi succede imediat. În sfîrşit, o ultimă consecinţă: dat fiind că a cunoaşte înseamnă a discerne, istoria şi ştiinţa se vor găsi separate una de alta. De o parte, se va găsi erudiţia, lectura autorilor, jocul opiniilor lor; acest joc poate, uneori, să aibă valoare de indicaţie, nu atît prin acordul care se formează, cît prin neînţelegere: „cînd este vorba de o chestiune dificilă, este mai verosimil să se afle în legătură cu aceasta puţin şi nu mult, pentru a descoperi adevărul despre ea". În faţa acestei istorii, şi fără vreo măsură comună cu ea, se ridică judecăţile sigure pe care le putem face prin intuiţii şi înlănţuirea lor. Acestea şi numai ele constituie ştiinţa, şi cînd totuşi vom fi „citit toate raţionamentele lui Platon şi Aristotel, ... acestea nu sînt deloc cunoştinţe pe care le vom fi aflat, se pare, ci istorie[1]". Din acest moment, textul încetează să mai facă parte dintre semnele şi formele adevărului; limbajul nu mai este una dintre figurile lumii, nici signatura impusă lucrurilor din cele mai vechi timpuri. Adevărul îşi găseşte manifestarea şi semnul în percepţia evidentă şi distinctă. E rostul cuvintelor s-o traducă, dacă pot; ele nu mai au, însă, dreptul să-i fie marcă. Limbajul se retrage din mijlocul fiinţelor pentru a intra în vîrsta sa de transparenţă şi neutralitate.

Acesta este un fenomen general în cultura secolului al XVII-lea – mai general decît destinul singular al cartezianismului.

Trebuie, într-adevăr, să distingem trei lucruri. A existat, pe de o parte, mecanismul care, pentru o perioadă, în fapt, destul de scurtă (doar a doua jumătate a secolului al XVII-lea) a propus un model teoretic pentru anume domenii ale cunoaşterii, cum ar fi medicina şi fiziologia. A mai existat, de asemenea, un efort, destul de divers în formele sale, de matematizare a empiricului; constant şi continuu pentru astronomie şi o parte a

[1] *Regulae*, III, p. 86.

fizicii, el a fost sporadic în celelalte domenii – uneori încercat realmente (de pildă, la Condorcet), uneori propus ca ideal universal şi orizont al cercetării (la Condillac sau Destutt), alteori recuzat în chiar posibilitatea sa (la Buffon, de exemplu). Dar nici acest efort, nici încercările mecanismului nu trebuie confundate cu raportul pe care întreaga cunoaştere clasică, în forma ei cea mai generală, îl întreţine cu *mathesis*, înţeleasă ca ştiinţă universală a măsurii şi a ordinii. Sub cuvintele goale, în mod obscur magice, de „influenţă carteziană" sau de „model newtonian", istoricii ideilor au obiceiul de a amesteca aceste trei lucruri şi de a defini raţionalismul clasic prin tentaţia de a face natura mecanică şi calculabilă. Ceilalţi – cei semi-abili – se străduiesc să descopere sub acest raţionalism jocul „forţelor contrare": acelea ale unei naturi şi ale unei vieţi care nu se lasă reduse nici la algebră, nici la fizica mişcării, şi care menţine astfel, în adîncul clasicismului, resursa non-raţionalizabilului. Aceste două forme de analiză sînt la fel de insuficiente şi una, şi cealaltă. Pentru că fundamental, pentru *epistema* clasică, nu este nici succesul sau eşecul mecanismului, nici dreptul sau imposibilitatea de a matematiza natura, ci tocmai un raport cu *mathesis* care pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea rămîne constant şi nealterat. Acest raport prezintă două caractere esenţiale. Primul este acela că relaţiile între fiinţe vor fi într-adevăr gîndite sub forma ordinii şi a măsurii, dar cu acest dezechilibru fundamental: totdeauna problemele măsurii pot fi reduse la cele ale ordinii. Astfel încît relaţia oricărei cunoaşteri cu *mathesis* apare ca posibilitate de a stabili între lucruri, chiar non-măsurabile, o succesiune ordonată. În acest sens, *analiza* va căpăta foarte repede valoare de metodă universală; iar proiectul leibnizian de a stabili o matematică a ordinilor calitative se găseşte în chiar inima gîndirii clasice; în jurul lui gravitează întreagă această gîndire. Dar, pe de altă parte, această relaţie cu *mathesis* ca ştiinţă generală a ordinii nu înseamnă o absorbţie a cunoaşterii în matematică, nici fundamentarea în ea a oricărei cunoaşteri posibile; dimpotrivă, în corelaţie cu căutarea unei *mathesis*, vedem apărînd un anumit număr de domenii empirice care pînă atunci nu fuseseră nici formate, nici definite. În nici unul dintre aceste domenii, sau aproape, nu este posibil să găsim vreo urmă de mecanism sau de matematizare; şi totuşi, ele s-au constituit toate pe fondul unei posibile ştiinţe a ordinii. Dacă ele ţineau efectiv de *Analiză* în general, instrumentul lor

specific nu era *metoda algebrică*, ci *sistemul de semne*. Astfel au apărut gramatica generală, istoria naturală, analiza bogățiilor, științe ale ordinii în domeniul cuvintelor, al ființelor și al nevoilor; și toate aceste empiricități, noi în epoca clasică și coextensive duratei sale (ele îi au drept repere cronologice pe Lancelot și Bopp, Ray și Cuvier, Petty și Ricardo, primii scriind în jurul anului 1660, ceilalți în preajma anilor 1800-1810), nu s-au putut constitui fără raportul pe care întreaga *epistemă* a culturii occidentale l-a întreținut atunci cu o știință universală a ordinii.

Acest raport cu *Ordinea* a fost la fel de esențial pentru epoca clasică pe cît a fost pentru Renaștere raportul cu *Interpretarea*. Și așa cum interpretarea, în secolul al XVI-lea, suprapunînd unei hermeneutici o semiologie, era esențialmente o cunoaștere a similitudinii, tot astfel punerea în ordine prin mijlocirea semnelor constituie toate științele empirice ca științe ale identității și ale diferenței. Lumea în același timp nesfîrșită și închisă, plină și tautologică a asemănării se vede disociată și deschisă, parcă, în chiar centrul său; la o extremă, vom găsi semnele devenite instrumente ale analizei, mărci ale identității și diferenței, principii ale punerii în ordine, chei pentru o taxinomie; la cealaltă, asemănarea empirică și murmurîndă a lucrurilor, acea similitudine surdă care, dedesubtul gîndirii, furnizează materia infinită a împărțirilor și a distribuțiilor. De o parte, teoria generală a semnelor, a diviziunilor și a clasificărilor; de cealaltă, problema asemănărilor imediate, a mișcării spontane a imaginației, a repetițiilor naturii. Între ele, științele cele noi care își găsesc spațiul în această distanță deschisă.

III. REPREZENTAREA SEMNULUI

Ce este un semn în epoca clasică? Căci ceea ce s-a schimbat în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, și pentru mult timp – poate pînă la noi – este întregul regim al semnelor, condițiile în care ele își exercită neobișnuita lor funcție; este ceea ce, prin atîtea alte lucruri știute sau văzute, le relieează dintr-o dată ca semne; este ființa lor însăși. În pragul vîrstei clasice, semnul încetează de a mai fi o figură a lumii; și încetează

să mai fie legat de ceea ce el marchează prin legăturile solide şi secrete ale asemănării sau ale afinităţii.

Clasicismul îl defineşte după trei variabile[1]. Originea legăturii: un semn poate fi natural (aşa cum reflectarea într-o oglindă desemnează ceea ce reflectă) sau convenţional (aşa cum un cuvînt, pentru un grup de oameni, poate semnifica o idee). Tipul legăturii: un semn poate aparţine ansamblului pe care îl desemnează (ca mina bună care face parte din sănătatea pe care o exprimă) sau poate fi separat de acesta (aşa cum figurile Vechiului Testament sînt semnele îndepărtate ale Întrupării şi Răscumpărării). Certitudinea legăturii: un semn poate fi atît de constant, încît sîntem siguri de fidelitatea sa (astfel, respiraţia desemnează viaţa); dar el poate fi doar probabil (ca paloarea pentru graviditate). Nici una dintre aceste forme de legătură nu implică în mod necesar similitudinea; semnul natural însuşi nu o cere: ţipetele sînt semnele spontane, dar nu analoage, ale fricii; sau, cum spune Berkeley, senzaţiile vizuale sînt semne ale atingerii instaurate de Dumnezeu, şi totuşi ele nu îi seamănă în nici un fel[2]. Aceste trei variabile se substituie asemănării pentru a defini eficacitatea semnului în domeniul cunoaşterilor empirice.

1. Semnul, dat fiind că este totdeauna sau sigur sau probabil, trebuie să-şi găsească locul în interiorul cunoaşterii. În secolul al XVI-lea, se considera efectiv că semnele au fost depuse pe lucruri pentru ca oamenii să poată scoate la lumină secretele acestora, natura sau virtuţile lor; dar această descoperire nu era nimic mai mult decît scopul ultim al semnelor, justificarea prezenţei lor; era utilizarea lor posibilă, şi cea mai bună, fără îndoială; dar ele nu aveau nevoie să fie cunoscute pentru a exista: chiar dacă rămîneau tăcute şi dacă nimeni, niciodată, nu le zărea, ele nu-şi pierdeau nimic din consistenţă. Nu cunoaşterea, ci însuşi limbajul lucrurilor le instaura în funcţia lor semnificantă. Începînd cu secolul al XVII-lea, întregul domeniu al semnului se distribuie între sigur şi probabil: cu alte cuvinte, nu mai poate exista semn necunoscut, nici marcă mută. Nu pentru că oamenii ar fi în posesia tuturor semnelor posibile. Ci pentru că nu există semne decît începînd din momentul în care se cunoaşte posibilitatea unui raport de sub-

[1] *Logique de la Port-Royal*, partea I, cap. IV.

[2] Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* (*Oeuvres choisies*, trad. fr. Leroy, Paris, 1944, vol.I, pp. 163-168).

stituție între două elemente deja cunoscute. Semnul nu așteaptă în liniște venirea celui care îl poate recunoaște: el nu se constituie niciodată decît printr-un act de cunoaștere.

Tocmai aici rupe știința vechea sa înrudire cu *divinatio*. Aceasta din urmă presupunea totdeauna semne care îi erau anterioare: astfel încît cunoașterea se plasa în abisul unui semn descoperit sau afirmat sau transmis în secret. Ea avea drept sarcină să releve un limbaj prealabil repartizat de Dumnezeu în lume; în acest sens prezicea ea, printr-o implicare esențială, și prezicea ceva divin. De-acum înainte, semnul va începe să semnifice în interiorul cunoașterii: ei îi va împrumuta certitudinea sau probabilitatea lui. Și dacă Dumnezeu folosește încă semne pentru a ne vorbi prin intermediul naturii, el se servește de cunoașterea noastră și de legăturile ce se stabilesc între impresii pentru a instaura în mintea noastră un raport de semnificație. Acesta este rolul sentimentului la Malebranche sau al senzației la Berkeley: în judecata naturală, în sentiment, în impresiile vizuale, în perceperea celei de-a treia dimensiuni, sînt cunoașteri pripite, confuze, dar presante, inevitabile și constrîngătoare care servesc drept semne cunoașterilor discursive pe care noi, pentru că nu sîntem spirite pure, nu mai avem răgazul sau permisiunea de a le atinge noi înșine și numai prin forța spiritului nostru. La Malebranche și Berkeley semnul hărăzit de Dumnezeu este suprapunerea șireată și prevenitoare a două cunoașteri. Nu mai există aici *divinatio* – inserție a cunoașterii în spațiul enigmatic, deschis și sacru al semnelor; ci o cunoaștere concisă și adunată în ea însăși: contragerea unei lungi suite de judecăți în figura rapidă a semnului. Vedem de asemenea cum, printr-o mișcare înapoi, cunoașterea, care a închis semnele în spațiul său propriu, va putea acum să se deschidă probabilității: de la o impresie la alta, raportul va fi de la semn la semnificat, altfel spus un raport care, în maniera celui de succesiune, se va desfășura de la cea mai slabă probabilitate la cea mai mare certitudine. „Conexiunea ideilor implică nu relația de la cauză la efect, ci numai pe aceea a unui indiciu și a unui semn cu lucrul semnificat. Focul pe care îl văd nu este cauza durerii de care sufăr dacă mă apropii de el: este indiciul care mă previne asupra acestei dureri[1]". Cunoașterii

[1] Berkeley, *Principes de la connaissance humaine (Oeuvres choisies*, vol.I., p. 267).

care ghicea, la întîmplare, semne absolute şi mai vechi decît ea, i s-a substituit o reţea de semne clădită pas cu pas prin cunoaşterea probabilului. Hume a devenit posibil.

2. A doua variabilă a semnului: forma legăturii sale cu ceea ce el semnifică. Prin jocul convenienţei, al emulaţiei şi mai ales al simpatiei, similitudinea triumfa, în secolul al XVI-lea, asupra spaţiului şi timpului: pentru că a raporta şi a reuni ţineau de rolul semnului. Începînd cu clasicismul, dimpotrivă, semnul se caracterizează prin esenţiala sa dispersie. Lumea circulară a semnelor convergente este înlocuită printr-o desfăşurare la infinit. În acest spaţiu, semnul poate avea două poziţii: sau face parte, cu titlul de element, din ceea ce desemnează; sau este, în mod real şi actual, separat de ceea ce desemnează. La drept vorbind, această alternativă nu este radicală; căci semnul, pentru a funcţiona, trebuie să fie deopotrivă inserat în ceea ce semnifică şi distinct de această semnificaţie. Pentru ca semnul să fie, într-adevăr, ceea ce este, a trebuit ca el să fie oferit cunoaşterii în acelaşi timp cu ceea ce semnifică. După cum observă Condillac, un sunet n-ar deveni niciodată pentru un copil semnul verbal al unui lucru dacă el nu l-ar fi auzit măcar o dată în momentul în care acest lucru este perceput[1]. Dar pentru ca un element al unei percepţii să poată deveni semnul acesteia, nu e suficient să facă parte din ea; trebuie să fie distins ca element şi degajat din impresia globală de care era în mod confuz legat; trebuie deci ca aceasta să fie divizată, ca atenţia să fie îndreptată asupra uneia dintre aceste regiuni întrepătrunse care o compun şi s-o izoleze. Construirea semnului este deci inseparabilă de analiză. Este chiar rezultatul analizei, căci fără ea n-ar putea apărea. Este de asemenea şi instrumentul ei, pentru că, o dată definit şi izolat, semnul poate fi aplicat asupra unor noi impresii; şi aici, în raport cu ele, el joacă într-un fel rolul unei grile. Pentru că spiritul analizează, semnul apare. Pentru că spiritul dispune semne, analiza nu încetează să-şi urmeze drumul. Înţelegem de ce, de la Condillac la Destutt de Tracy şi la Gerando, doctrina generală a semnelor şi definiţia puterii de analiză a gîndirii s-au suprapus foarte exact într-una şi aceeaşi teorie a cunoaşterii.

[1] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Oeuvres*, Paris, 1798, vol. I, pp. 188-208).

Cînd *Logica de la Port-Royal* spunea că un semn poate fi inerent lucrului desemnat sau separat de acesta, ea arăta că semnul, în epoca clasică, nu mai este însărcinat să-și facă lumea apropiată și inerentă propriilor sale forme, ci, dimpotrivă, să o etaleze, să o juxtapună conform unei suprafețe infinit deschise și să urmărească, pornind de la ea, desfășurarea fără sfîrșit a substitutelor în care îl gîndim. Și tocmai prin aceasta lumea se oferă concomitent analizei și jocului combinatoriu, devine, de la un capăt la altul, ordonabilă. În gîndirea clasică, semnul nu șterge distanțele și nu abolește timpul: dimpotrivă, el permite derularea și parcurgerea lor, pas cu pas. Prin el lucrurile devin distincte, se conservă în identitatea lor, se desfac și se leagă. Raționea occidentală intra în epoca judecății.

3. Rămîne o a treia variabilă: cea care poate lua cele două valori – a naturii și a convenției. Se știa de mult timp – chiar înainte de *Cratylos* – că semnele pot fi date de natură sau constituite de om. Secolul al XVI-lea nu ignora nici el această problemă și recunoaștea în limbile omenești semnele instituite. Dar semnele artificiale nu-și datorau puterea decît fidelității lor față de semnele naturale. Acestea, de departe, le întemeiau pe toate celelalte. Începînd cu secolul al XVII-lea, se dă o valoare inversă naturii și convenției: semnul natural nu e nimic mai mult decît un element extras din lucruri și constituit ca semn prin cunoaștere. Este deci precis, rigid, incomod, și spiritul nu-l poate lua în stăpînire. Dimpotrivă, cînd stabilim un semn convențional, putem totdeauna (și chiar e necesar) să-l alegem în așa fel încît să fie simplu, ușor de ținut minte, aplicabil unui număr cît mai mare de elemente, susceptibil de a se diviza el însuși și de a se compune; semnul instituit este semnul în plenitudinea funcționării sale. El este cel care face demarcația între om și animal; el, cel care transformă imaginația în memorie voluntară, atenția spontană în reflecție, instinctul în cunoaștere rațională[1]. Tot el este cel al cărui defect l-a descoperit Itard la „Sălbaticul de la Aveyron". Față de aceste semne convenționale, semnele naturale nu sînt decît o schiță rudimentară, un desen îndepărtat care nu-și va afla împlinirea decît prin instaurarea arbitrarului.

Dar acest arbitrar este măsurat prin funcția sa, iar regulile lui sînt foarte exact definite de aceasta. Un sistem arbitrar de

[1] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 75.

semne trebuie să permită analiza lucrurilor în elementele lor cele mai simple; el trebuie să descompună pînă la origini; dar el trebuie, de asemenea, să arate cum sînt posibile combinaţiile acestor elemente şi să permită geneza ideală a complexităţii lucrurilor. „Arbitrar" nu se opune lui „natural" decît dacă vrem să desemnăm felul în care semnele au fost stabilite. Dar arbitrarul este, totodată, şi grila de analiză şi spaţiul combinatoriu prin intermediul cărora natura se va oferi în ceea ce e, la nivelul impresiilor originare şi în toate formele lor posibile de combinare. În perfecţiunea sa, sistemul de semne este această limbă simplă, absolut transparentă, care este capabilă să numească elementarul; este, de asemenea, acest ansamblu de operaţiuni care defineşte toate conjuncţiile posibile. După părerea noastră, această căutare a originii şi acest calcul al grupărilor par incompatibile, şi le interpretăm ca o ambiguitate în gîndirea secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. La fel, jocul dintre sistem şi natură. De fapt, nu există pentru această gîndire nici o contradicţie. Mai precis, există o dispunere necesară şi unică ce traversează toată *epistema* clasică: este coapartenenţa unui calcul universal şi a unei căutări a elementului la un sistem care este artificial şi care, prin chiar acest fapt, poate face să apară natura începînd cu elementele sale de origine şi pînă la simultaneitatea tuturor combinaţiilor lor posibile. În epoca clasică, a te servi de semne nu mai înseamnă, ca în secolele precedente, a încerca o regăsire, dedesubtul lor, a textului primitiv al unui discurs ţinut – şi reţinut – pentru totdeauna; înseamnă a încerca să descoperi limbajul arbitrar care va autoriza desfăşurarea naturii în spaţiul său, termenii ultimi ai analizei şi legile compoziţiei sale. Cunoaşterea nu mai are a dezgropa vechiul Cuvînt din locurile neştiute în care se poate ascunde; ea are nevoie să-şi fabrice o limbă, şi anume una bine făcută – cu alte cuvinte, capabilă să analizeze şi să combine, care să fie realmente limba calculelor.

Putem defini acum instrumentele prescrise gîndirii clasice de sistemul de semne. El este cel care introduce în cunoaştere probabilitatea, analiza şi analiza combinatorie, arbitrarul justificat al sistemului. El este cel care face loc căutării originii şi, totodată, calculabilităţii; care face loc constituirii de tabele fixînd compoziţiile posibile şi restituirii unei geneze pornind de la elementele cele mai simple; el este cel care apropie orice cunoaştere de un limbaj şi caută să substituie tuturor limbilor un sistem de simboluri artificiale şi de operaţii de natură logică.

La nivelul unei istorii a opiniilor, toate acestea ar apărea, fără îndoială, ca o interpenetrare de influențe, unde ar trebui, desigur, să distingem părțile individuale care le revin lui Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, Ideologilor. Dar dacă investigăm gîndirea clasică la nivelul a ceea ce, din punct de vedere arheologic, a făcut-o posibilă, observăm că disocierea semnului de asemănare la începutul secolului al XVII-lea, a dus la apariția acestor figuri noi care sînt probabilitatea, analiza, analiza combinatorie, sistemul și limba universală, nu ca niște teme succesive, generîndu-se sau alungîndu-se unele pe altele, ci ca o rețea de necesități. Care, la rîndul său, a făcut posibile aceste individualități pe care le numim Hobbes sau Berkeley, Hume sau Condillac.

IV. REPREZENTAREA DUBLATĂ

Totuși, proprietatea cea mai importantă a semnelor pentru epistema clasică n-a fost enunțată pînă acum. Într-adevăr, fie semnul mai mult sau mai puțin probabil, mai mult sau mai puțin îndepărtat de ceea ce semnifică, fie el natural sau arbitrar, fără ca natura ori valoarea sa de semn să fie afectate – toate acestea arată că raportul dintre semn și conținutul său nu este garantat în ordinea lucrurilor înseși. Raportul semnificantului cu semnificatul se plasează acum într-un spațiu în care nici o figură intermediară nu le mai asigură întîlnirea: el este, în interiorul cunoașterii, legătura între ideea unui lucru și ideea unui alt lucru. *Logica de la Port-Royal* o spune: „semnul cuprinde două idei, una a lucrului care reprezintă, cealaltă a lucrului reprezentat; și natura sa constă în a o activa pe cea dintîi prin intermediul celei de-a doua"[1]. Teorie duală a semnului, care se opune fără echivoc organizării mai complexe a Renașterii; atunci, teoria semnului implica trei elemente cu totul distincte: ceea ce era marcat, ceea ce marca și ceea ce permitea să vedem în al doilea element marca celui dintîi; or, acest ultim element era asemănarea: semnul reprezenta o marcă în măsura în care el era „aproape același lucru" cu ceea ce desemna. Acest sistem

[1] *Logique de Port-Royal*, partea I, cap. IV.

unitar şi triplu dispare în acelaşi timp cu „gîndirea prin asemănare" şi este înlocuit printr-o organizare strict binară.

Dar există o condiţie pentru ca semnul să fie într-adevăr această pură dualitate. În fiinţa sa simplă de idee, sau de imagine, sau de percepţie, asociată sau substituită alteia, elementul semnificant nu este semn. Şi nu devine decît cu condiţia de a manifesta, în plus, şi raportul care îl leagă de ceea ce el semnifică. El trebuie să reprezinte, dar această reprezentare, la rîndul ei, trebuie să se găsească reprezentată în el. Condiţie indispensabilă organizării binare a semnului, şi pe care *Logica de la Port-Royal* o enunţă chiar înainte de a spune ce este semnul: „Cînd nu privim un anumit obiect decît ca reprezentînd un altul, ideea pe care o avem despre el este o idee de semn, şi acest prim obiect se numeşte semn[1]". Ideea semnificantă se dedublează, pentru că ideii care înlocuieşte o alta i se suprapune ideea puterii sale reprezentative. Nu avem, prin urmare, de-a face cu trei termeni: ideea semnificată, ideea semnificantă şi, în interiorul acesteia din urmă, ideea rolului său de reprezentare? Nu e vorba, totuşi, de o întoarcere pe furiş la un sistem ternar. Ci mai degrabă de un decalaj inevitabil al figurii cu doi termeni, care înregistrează un recul în raport cu ea însăşi şi se instalează pe de-a-ntregul în interiorul elementului semnificant. De fapt, semnificantul nu are drept conţinut, drept funcţie şi drept determinare decît ceea ce reprezintă: îi este în întregime ordonat şi transparent; dar acest conţinut nu este indicat decît într-o reprezentare care se oferă ca atare, iar semnificatul se plasează fără rest sau opacitate în interiorul reprezentării semnului. Este caracteristic că primul exemplu de semn pe care îl dă *Logica de la Port-Royal* nu este nici cuvîntul, nici strigătul, nici simbolul, ci reprezentarea spaţială şi grafică – desenul: hartă sau tablou. Aceasta pentru că, într-adevăr, tabloul nu are drept conţinut decît ceea ce reprezintă, şi totuşi acest conţinut nu apare decît reprezentat printr-o reprezentare. Dispunerea binară a semnului, aşa cum apare ea în secolul al XVII-lea, se substituie unei organizări care, în moduri diferite, fusese dintotdeauna ternară de la stoici încoace şi chiar începînd cu primii gramaticieni greci: or, această dispunere presupune că semnul este o reprezentare dedublată şi întoarsă asupra ei înseşi. O idee poate fi semnul alteia nu numai

[1] *Ibid.*

pentru că între ele se poate stabili o legătură de reprezentare, ci pentru că această reprezentare se poate totdeauna reprezenta în interiorul ideii care reprezintă. Sau, de asemenea, pentru că, în esența ei proprie, reprezentarea este totdeauna perpendiculară pe ea însăși: ea e în același timp indicație și apariție; raport cu un obiect și manifestare de sine. Începînd cu vîrsta clasică, semnul este reprezentativitatea reprezentării în măsura în care ea este reprezentabilă.

De aici rezultă consecințe foarte importante. Mai întîi, importanța semnelor în gîndirea clasică. Ele erau altădată mijloace de cunoaștere și chei pentru cunoaștere; acum sînt coextensive reprezentării, cu alte cuvinte întregii gîndiri, sînt găzduite în ea, dar o parcurg pe toată întinderea sa: imediat ce o reprezentare este legată de o alta și reprezintă în ea însăși această legătură, avem de-a face cu un semn: ideea abstractă semnifică percepția concretă din care s-a născut (Condillac); ideea generală nu este decît o idee singulară servind drept semne altora (Berkeley); imaginile sînt semne ale percepțiilor din care au ieșit (Hume, Condillac); senzațiile sînt semne unele pentru altele (Berkeley, Condillac) și este posibil în final ca senzațiile să fie ele însele (ca la Berkeley) semnele a ceea ce Dumnezeu vrea să ne spună, ceea ce ar face din ele, într-un fel, semnele unui ansamblu de semne. Analiza reprezentării și teoria semnelor se impregnează absolut una pe cealaltă: iar în ziua cînd Ideologia, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, își va pune problema primatului care trebuie acordat ideii sau semnului, în ziua cînd Destutt îi va reproșa lui Gerando că a făcut o teorie a semnelor înainte de a fi definit ideea[1], aceasta va însemna că deja apartenența lor imediată va începe să se tulbure, iar ideea și semnul vor înceta să-și mai fie perfect transparente.

A doua consecință. Această extensie universală a semnului în cîmpul reprezentării exclude pînă și posibilitatea unei teorii a semnificației. Într-adevăr, a te întreba ce este semnificația presupune ca aceasta să fie o figură determinată în conștiință. Dar dacă fenomenele nu sînt date niciodată decît într-o reprezentare care, în ea însăși și prin reprezentabilitatea sa proprie, este în întregime semn, semnificația nu pune probleme. Mai mult, ea nici nu apare. Toate reprezentările sînt legate între ele ca semne; în întregul lor, ele formează un fel de

[1] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie* (Paris, an XI), vol. II, p. 1.

imensă rețea; fiecare în transparența sa se dă drept semnul a ceea ce reprezintă; și totuși – sau mai curînd, prin chiar acest fapt –, nici o activitate specifică a conștiinței nu poate vreodată constitui o semnificație. Fără îndoială, tocmai din cauză că gîndirea clasică a reprezentării exclude analiza semnificației, noi, care nu gîndim semnele decît pornind de la ea, întîmpinăm atîtea dificultăți, în ciuda evidenței, în a recunoaște că filosofia clasică, de la Malebranche la Ideologie, a fost de la un capăt la altul o filosofie a semnului.

Nu există nici un sens exterior sau anterior semnului; nici o prezență implicită a unui discurs prealabil care ar trebui restituit pentru a scoate la lumină sensul autohton al lucrurilor. Dar, mai ales, nici un act constituant al semnificației, nici vreo geneză interioară conștiinței. Pentru că între semn și conținut nu există nici un element intermediar și nici o opacitate. Semnele nu au deci alte legi decît acelea care le pot guverna conținutul: orice analiză a semnelor este în același timp, și pe bună dreptate, descifrarea a ceea ce ele vor să spună. Invers, scoaterea la lumină a semnificantului nu va fi nimic mai mult decît o reflectare asupra semnelor care îl indică. Ca și în secolul al XVI-lea, „semiologie" și „hermeneutică" se suprapun. Dar într-o formă diferită. În epoca clasică, ele nu se mai regăsesc în elementul terț al asemănării; ele se leagă în această putere proprie a reprezentării de a se reprezenta pe ea însăși. Nu va exista, deci, o teorie a semnelor diferită de o analiză a sensului. Totuși, sistemul acordă un anumit privilegiu celei dintîi față de cea de-a doua; pentru că ea nu dă pentru ceea ce este semnificat o natură diferită de aceea pe care o acordă semnului, sensul nu va putea fi mai mult decît totalitatea semnelor desfășurate în înlănțuirea lor; el va fi dat de *tabloul* complet al semnelor. Dar, pe de altă, parte, rețeaua completă a semnelor se leagă și se articulează după decuplările proprii sensului. Tabloul semnelor va fi *imaginea* lucrurilor. Dacă ființa sensului ține în întregime de semn, funcționarea ține în întregime de semnificat. De aceea, analiza limbajului, de la Lancelot la Destutt de Tracy, se face pornind de la o teorie abstractă a semnelor verbale și în forma unei gramatici generale: dar ea ia totdeauna drept fir conducător sensul cuvintelor, și tot de aceea istoria naturală se prezintă ca analiză a caracterelor ființelor vii, și, chiar artificiale, taxinomiile au totdeauna proiectul să regăsească ordinea naturală sau să o disocieze cît mai puțin

posibil; de aceea analiza bogățiilor se face pornind de la monedă și de la schimb, dar valoarea este totdeauna bazată pe nevoie. În epoca clasică, știința pură a semnelor are valoare de discurs imediat al semnificantului.

În sfîrșit, ultima consecință care se întinde, fără îndoială, pînă la noi: teoria binară a semnului, aceea care fundamentează, începînd cu secolul al XVII-lea, întreaga știință generală a semnului, este legată printr-un raport fundamental, de o teorie generală a reprezentării. Dacă semnul este pur și simplu legătura dintre un semnificant și un semnificat (legătură care este arbitrară sau nu, voluntară sau impusă, individuală sau colectivă), în orice caz raportul nu poate fi stabilit decît în elementul general al reprezentării: semnificantul și semnificatul nu sînt legați decît în măsura în care și unul, și celălalt sînt (ori au fost, sau pot fi) reprezentanți, iar unul e o reprezentare actuală a celuilalt. Era deci necesar ca teoria clasică a semnului să-și atribuie drept fundament și justificare filosofică o „ideologie", adică o analiză generală a tuturor formelor reprezentării, de la senzația elementară și pînă la ideea abstractă și complexă. Era de asemenea necesar ca, regăsind proiectul unei semiologii generale, Saussure să dea semnului o definiție care a putut părea „psihologistă" (legătura între un concept și o imagine): pentru că, de fapt, el redescoperea în felul acesta condiția clasică pentru a gîndi natura binară a semnului.

V. IMAGINAȚIA ASEMĂNĂRII

Iată deci semnele eliberate de toată acea forfotă a lumii în care le distribuise cîndva Renașterea. Ele sînt plasate de-acum în interiorul reprezentării, în interstițiul ideii, în acest spațiu infim în care ideea se joacă cu ea însăși, descompunîndu-se și recompunîndu-se. Cît despre similitudine, ei nu-i mai rămîne de-acum înainte decît să recadă în afara domeniului cunoașterii. Este empiricul în forma sa cea mai frustă; n-o mai putem „privi ca făcînd parte din filosofie[1]", afară numai dacă ea nu este anu-

[1] Hobbes, *Logique* (trad. Destutt de Tracy, *Eléments d'Ideologie*, Paris, 1805, vol. III, p. 599).

lată în inexactitatea sa de asemănare şi transformată de către cunoaştere într-o relaţie de egalitate sau de ordine. Şi totuşi, pentru cunoaştere, similitudinea este o limită indispensabilă. Pentru că o egalitate sau o relaţie de ordine nu poate fi stabilită între două lucruri decît dacă asemănarea lor a constituit cel puţin ocazia de a le compara: Hume plasa relaţia de identitate printre acelea, „filosofice", care presupun reflecţia; în vreme ce asemănarea aparţinea pentru el relaţiilor naturale, acelora care constrîng spiritul cu o „forţă calmă", dar inevitabilă[1]. „Poate filosoful să caute precizia cît poftește..., îndrăznesc totuşi să mă-ndoiesc că va face în cariera sa un singur pas fără ajutorul asemănării. Să fie privită în treacăt faţa metafizică a ştiinţelor, chiar a celor mai puţin abstracte; şi să mi se spună dacă inducţiile generale pe care le tragem din faptele particulare, sau mai curînd dacă genurile înseşi, speciile şi toate noţiunile abstracte se pot forma altfel decît prin intermediul asemănării.[2]" La marginea exterioară a cunoaşterii, similitudinea este această formă abia desenată, acest rudiment de relaţie pe care cunoaşterea trebuie s-o acopere în toată cuprinderea ei, dar care, la nesfîrşit, rămîne dedesubtul ei, ca un fel de necesitate tăcută şi de neşters.

Ca şi în secolul al XVI-lea, asemănarea şi semnul se cheamă reciproc în mod fatal. Dar într-un fel nou. În loc ca similitudinea să aibă nevoie de o marcă pentru ca secretul să-i fie înlăturat, ea constituie acum fondul nediferenţiat, mişcător, instabil, pe care cunoaşterea îşi poate stabili relaţiile, măsurile şi identităţile sale. Dublă răsturnare, deci: pentru că semnul, şi, o dată cu el, toată cunoaşterea discursivă cer un fond de similitudine, şi pentru că nu mai este vorba de manifestarea unui conţinut prealabil cunoaşterii, ci de a da un conţinut care să poată oferi un loc de aplicaţie formelor cunoaşterii. Dacă, în secolul al XVI-lea, asemănarea era raportul fundamental al fiinţei cu ea însăşi, plierea lumii, ea este, în epoca clasică, forma cea mai simplă sub care apare ceea ce este de cunoscut şi care este cel mai departe de cunoaşterea însăşi. Prin ea poate fi cunoscută reprezentarea, altfel spus comparată cu acelea care pot fi similare, analizată în elemente (în elemente care-i sînt

[1] Hume, *Essai sur la nature humaine* (trad. fr. Leroy, Paris 1946), vol. I, pp. 75-80.

[2] Meriah, *Réflexions philosophique sur la ressemblance* (1767), pp. 3 şi 4.

comune cu alte reprezentări), combinată cu acelea care pot prezenta identități parțiale și distribuită în final într-un tablou ordonat. Similitudinea în filosofia clasică (adică într-o filosofie a analizei) joacă un rol simetric celui pe care îl va asigura diversitatea în gîndirea critică și în filosofiile judecății.

În această poziție de limită și de condiție (ceva fără de care și dincoace de care nu putem cunoaște), asemănarea se situează de partea imaginației sau, mai exact, nu apare decît grație imaginației, iar imaginația, în schimb, nu se exercită decît sprijinindu-se pe ea. Într-adevăr, dacă presupunem, în lanțul neîntrerupt al reprezentării, niște impresii, cele mai simple din cîte există, și care n-ar avea între ele nici cel mai mic grad de asemănare, n-ar exista nici o posibilitate ca a doua s-o amintească pe prima, s-o facă să reapară și să autorizeze astfel reprezentarea ei în imaginar; impresiile s-ar succeda în diferența cea mai totală, în așa grad încît ea n-ar putea nici măcar să fie percepută, pentru că niciodată o reprezentare n-ar avea ocazia să se fixeze într-un loc, resuscitînd astfel o alta mai veche, căreia să i se juxtapună pentru a face posibilă o comparație; nici măcar cea mai mică identitate necesară oricărei diferențieri n-ar fi dată. Schimbarea perpetuă s-ar derula fără reper în perpetua monotonie. Dar dacă n-ar exista în reprezentare obscura putere de a reactualiza o impresie trecută, nici una n-ar apărea vreodată ca asemănătoare uneia precedente sau neasemănătoare ei. Această putere de a aminti implică cel puțin posibilitatea de a face să apară drept cvasi-asemănătoare (ca vecine și contemporane, ca existînd aproape în același fel) două impresii, dintre care una totuși este prezentată, pe cînd cealaltă, de mult timp poate, a încetat să existe. Fără imaginație, n-ar exista asemănare între lucruri.

Observăm dubla cerință. Trebuie să existe, în lucrurile reprezentate, murmurul insistent al asemănării; trebuie să existe, în reprezentare, replierea totodeauna posibilă a imaginației. Și nici una dintre aceste cerințe nu se poate dispensa de cea care o completează și îi ține piept. De aici, două direcții de analiză care s-au menținut de-a lungul întregii epoci clasice și n-au încetat să se apropie pentru a enunța în final, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, adevărul lor comun în Ideologie. De o parte, găsim analiza care dă seamă de răsturnarea seriei reprezentărilor într-un tablou inactual, dar simultan de comparații, analiza impresiilor, a reminiscenței, a imaginației, a memoriei,

a acestui întreg fond involuntar care este ca o mecanică a imaginii în timp. De cealaltă, există analiza care dă seamă de asemănarea lucrurilor – asemănarea lor de dinainte de a fi puse în ordine, descompuse în elemente identice şi diferite, dinainte de repartizarea în tablou a similitudinilor dezordonate: de ce, aşadar, lucrurile sînt date într-o învălmăşeală, într-un amestec, într-o încrucişare în care ordinea lor esenţială este răvăşită, dar destul de vizibilă încă pentru a putea să transpună sub formă de asemănări, de similitudini vagi, de prilejuri aluzive pentru o memorie în alertă? Prima serie de probleme corespunde în mare unei analitici a imaginaţiei, ca putere pozitivă de a transforma timpul linear al reprezentării în spaţiu simultan de elemente virtuale; a doua corespunde în mare analizei naturii, cu lacunele ei, cu dezordinile care încurcă tabloul fiinţelor şi îl risipesc într-o suită de reprezentări care, vag şi de departe, se aseamănă.

Or, aceste două momente opuse (unul, negativ, al dezordinii naturii în impresii, celălalt, pozitiv, al puterii de a reconstitui ordinea pornind de la aceste impresii) îşi găsesc unitatea în ideea unei „geneze". Şi aceasta în două moduri posibile. Cel dintîi: momentul negativ (acela al dezordinii, al unei asemănări vagi) este pus în seama imaginaţiei înseşi, care atunci exercită ea singură o dublă funcţie: dacă poate, prin simpla dublare a reprezentării, să restituie ordinea, o face tocmai în măsura în care împiedică perceperea directă, şi în adevărul lor analitic, a identităţilor şi a diferenţelor dintre lucruri. Puterea imaginaţiei nu este decît reversul, cealaltă faţă a imperfecţiunii sale. Ea este, în om, la încheietura dintre suflet şi corp. Aici, în acest punct au analizat-o, într-adevăr, Descartes, Malebranche, Spinoza, atît ca loc al erorii, cît şi ca putere de a accede la adevăr, chiar matematic; ei au recunoscut în imaginaţie stigmatul finitudinii, fie ca semn al unei căderi dincolo de întinderea inteligibilă, fie ca marcă a unei naturi limitate. Dimpotrivă, momentul pozitiv al imaginaţiei poate fi pus în seama asemănării tulburi, a murmurului vag al similitudinilor. Este dezordinea naturii, datorată propriei sale istorii, catastrofelor sale sau poate pur şi simplu pluralităţii sale încîlcite, care nu mai este capabilă să ofere reprezentării decît lucrurile care se aseamănă. Astfel încît reprezentarea, totdeauna supusă unor conţinuturi foarte apropiate unele de altele, se repetă, se recheamă, se repliază în mod natural asupra sieşi, face să renască

impresii aproape identice şi dă naştere imaginaţiei. Aici, în acest spirit de imitaţie al unei naturi multiple, dar în mod obscur şi fără motiv reîncepută, în faptul enigmatic al unei naturi care înainte de orice ordine seamănă cu ea însăşi, au căutat Condillac şi Hume legătura dintre asemănare şi imaginaţie. Soluţii strict opuse, dar care răspund aceleiaşi probleme. Înţelegem în orice caz că al doilea tip de analiză s-a desfăşurat cu uşurinţă în forma mitică a primului om (Rousseau), sau a conştiinţei care se trezeşte (Condillac), sau a spectatorului străin aruncat în lume (Hume): această geneză funcţiona exact în locul şi în postura *Genezei înseşi*.

Încă o remarcă. Dacă noţiunile de natură şi natură umană au în epoca clasică o anumită importanţă, nu este pentru că s-a descoperit brusc drept cîmp de cercetări empirice, această forţă surdă cu bogăţii inepuizabile pe care o numim natură; nici pentru că în interiorul acestei vaste naturi ar fi fost izolată o mică regiune singulară şi complexă care ar fi natura umană. În fapt, aceste două concepte funcţionează pentru a asigura coapartenenţa, legătura reciprocă dintre imaginaţie şi asemănare. Fără îndoială, imaginaţia nu este, în aparenţă, decît una dintre proprietăţile naturii umane, iar asemănarea unul dintre efectele naturii. Dar urmărind reţeaua arheologică după ale cărei legi se conduce gîndirea clasică, observăm că natura umană se plasează în această mică debordare a reprezentării care-i permite să se reprezinte (toată natura umană e aici: suficient de exterioară reprezentării pentru ca ea se se prezinte din nou, în spaţiul alb care separă prezenţa de reprezentare şi „re"-ul de repetarea sa); observăm, de asemenea, că natura nu este decît insesizabilul bruiaj al reprezentării care face ca asemănarea să fie sensibilă înainte ca ordinea identităţilor să fie vizibilă. Natura şi natura umană permit, în configuraţia generală a *epistemei*, adaptarea asemănării şi imaginaţiei, adaptare care fundamentează şi face posibile toate ştiinţele empirice ale ordinii.

În secolul al XVI-lea, asemănarea era legată de un sistem de semne; interpretarea lor era aceea care deschidea cîmpul cunoaşterilor concrete. Începînd cu secolul al XVII-lea, asemănarea este împinsă la marginile cunoaşterii, înspre frontierele sale cele mai joase şi cele mai umile. Aici, ea intră în relaţie cu imaginaţia, cu repetiţiile nesigure, cu analogiile neclare. Şi în loc să se deschidă spre o ştiinţă a interpretării, ea implică o geneză care urcă de la aceste forme fruste ale

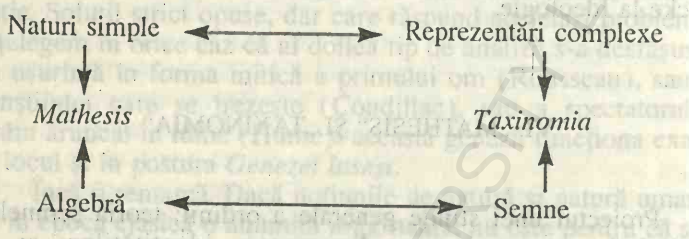
Aceluiași pînă la marile tablouri ale cunoașterii dezvoltate după formele identității, ale diferenței și ale ordinii. Proiectul unei științe a ordinii, așa cum a fost el fundamentat în secolul al XVII-lea, presupunea ca el să fie dublat de o geneză a cunoașterii, așa cum a fost efectiv și fără întrerupere de la Locke la Ideologie.

VI. „MATHESIS" ȘI „TAXINOMIA"

Proiectul unei științe generale a ordinii; teoria semnelor analizînd reprezentarea; dispunerea identităților și a diferențelor în tablouri ordonate: astfel s-a constituit în epoca clasică un spațiu de empiricitate care nu existase pînă la sfîrșitul Renașterii și care va fi sporit dispariției începînd cu debutul secolului al XIX-lea. Acest spațiu este pentru noi acum atît de dificil de restituit și în asemenea grad ascuns de sistemul de pozitivități căruia îi aparține cunoașterea noastră, încît multă vreme a trecut neobservat. Îl deformăm, îl mascăm în spatele unor categorii sau al unui decupaj care ne aparțin. Vrem să reconstituim, se pare, ceea ce au fost în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea „științele vieții", ale „naturii" sau ale „omului". Uitînd pur și simplu că nici omul, nici viața, nici natura nu sînt domenii care se oferă spontan și pasiv curiozității cunoașterii.

Ceea ce face posibil ansamblul *epistemei* clasice este mai întîi raportarea la o cunoaștere a ordinii. Atunci cînd e vorba de a ordona naturile simple, am recurs la o *mathesis* a cărei metodă universală este Algebra. Atunci cînd este vorba de a pune în ordine naturi complexe (reprezentările în general, așa cum sînt date în experiență), trebuie constituită o *taxinomia* și pentru aceasta trebuie instaurat un sistem de semne. Semnele sînt pentru ordinea naturilor compuse ceea ce este algebra pentru ordinea naturilor simple. Dar în măsura în care reprezentările empirice trebuie să se poată analiza în naturi simple, observăm că *taxinomia* se raportează în întregime la *mathesis;* în schimb, dat fiind că perceperea evidențelor nu este decît un caz particular al reprezentării în general, putem spune la fel de bine că *mathesis* nu este decît un caz particular de *taxinomia.* La fel, semnele pe care gîndirea le stabilește ea însăși consti-

tuie un fel de algebră a reprezentărilor complexe; invers, algebra este o metodă pentru a da semne naturilor simple şi pentru a opera asupra acestor semne. Avem prin urmare, următoarea dispunere:



Dar asta nu e totul. *Taxinomia* implică, pe de altă parte, un anumit continuum al lucrurilor (o non-discontinuitate, o plenitudine a fiinţării) şi o anumită putere a imaginaţiei care face să apară ceea ce nu este, dar permite, prin chiar acest fapt, să fie pus în evidenţă continuul. Posibilitatea unei ştiinţe a ordinilor empirice cere deci o analiză a cunoaşterii, analiză care va trebui să arate cum poate continuitatea ascunsă (şi parcă începţoşată) a fiinţei să se reconstituie, prin intermediul legăturii temporale, din reprezentări discontinue. De aici necesitatea, tot timpul manifestată de-a lungul epocii clasice, de a interoga originea cunoştinţelor. În fapt, aceste analize empirice nu se opun proiectului unei *mathesis* universale, cum se opune scepticismul raţionalismului; ele erau cuprinse în cerinţele unei cunoaşteri care nu mai e dată ca experienţă a *Aceluiaşi,* ci ca stabilire a Ordinii. La cele două extremităţi ale *epistemei* clasice, avem deci o *mathesis* ca ştiinţă a ordinii calculabile şi o geneză ca analiză a constituirii ordinilor pornind de la serii empirice. Pe de o parte, utilizăm simbolurile operaţiunilor posibile asupra identităţilor şi diferenţelor; pe de altă parte, analizăm mărcile depuse progresiv prin asemănarea lucrurilor şi revenirile imaginaţiei. Între *mathesis* şi *geneză* se întinde regiunea semnelor, a semnelor care traversează întregul domeniu al reprezentării empirice, dar nu o deosebesc niciodată. Încadrat de calcul şi de geneză, acesta este spaţiul *tabloului.* În această cunoaştere este vorba de a afecta cu semn tot ceea ce poate să ne ofere reprezentarea noastră: percepţii, gînduri, dorinţe; aceste semne trebuie să funcţioneze ca nişte caractere,

cu alte cuvinte să articuleze ansamblul reprezentării în plaje distincte, separate unele de altele prin trăsături care li se pot atribui; ele autorizează astfel stabilirea unui sistem simultan în conformitate cu care reprezentările enunţă proximitatea şi depărtarea, vecinătatea şi distanţările, deci reţeaua care, în afara cronologiei, le manifestă înrudirea şi restituie, într-un spaţiu permanent, relaţiile lor de ordine. În acest mod se poate desena tabloul identităţilor şi al diferenţelor.

În această regiune întîlnim *istoria naturală*, ştiinţă a caracterelor care articulează continuitatea naturii şi întrepătrunderile ei. În această regiune întîlnim, de asemenea, *teoria monedei* şi *a valorii* – ştiinţe ale semnelor care autorizează schimbul şi permit stabilirea echivalenţelor între nevoile şi dorinţele oamenilor. Şi tot aici se plasează *Gramatica generală*, ştiinţă a semnelor prin care oamenii îşi regrupează singularitatea percepţiilor şi decupează mişcarea continuă a gîndurilor lor. În ciuda diferenţelor, aceste trei domenii n-au existat în epoca clasică decît în măsura în care spaţiul fundamental al tabloului s-a instaurat între calculul egalităţilor şi geneza reprezentărilor.

Observăm că aceste trei noţiuni – *mathesis, taxinomia, geneză* – nu desemnează atît domenii separate, cît o reţea solidă de apartenenţe care defineşte configuraţia generală a cunoaşterii în epoca clasică. Taxinomia nu se opune lui *mathesis:* se instalează în aceasta şi se distinge de ea; pentru că şi ea este o ştiinţă a ordinii – o *mathesis* calitativă. Dar înţeleasă în sens strict, *mathesis* este ştiinţă a egalităţilor, deci a atribuirilor şi judecăţilor, este ştiinţa *adevărului;* cît despre *taxinomia,* ea tratează identităţi şi diferenţe; este ştiinţa articulărilor şi a claselor; este cunoaşterea *fiinţelor.* Tot aşa, geneza se plasează în interiorul *taxinomiei,* sau cel puţin îşi află în ea posibilitatea sa primă. Dar *taxinomia* stabileşte tabloul diferenţelor vizibile; geneza presupune o serie succesivă; una tratează semnele în simultaneitatea lor spaţială, ca o sintaxă; cealaltă le repartizează într-un analogon al timpului de felul unei cronologii. În raport cu *mathesis, taxinomia* funcţionează ca o ontologie faţă de o apofantică; în raport cu geneza, ea funcţionează ca o semiologie faţă de o istorie. Ea defineşte deci legea generală a fiinţelor şi în acelaşi timp condiţiile în care le putem cunoaşte. De aici, faptul că teoria semnelor în epoca clasică a putut produce în acelaşi timp o ştiinţă de alură dogmatică, care trecea drept cunoaşterea naturii înseşi, şi o filosofie a reprezentării care,

de-a lungul timpului, a devenit din ce în ce mai nominalistă și din ce în ce mai sceptică. De aici și faptul că o astfel de dispunere a dispărut pînă într-atît, încît epocile ulterioare au pierdut pînă și amintirea existenței ei: aceasta deoarece după critica de tip kantian și tot ce s-a întîmplat în cultura occidentală la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, s-a instaurat o împărțire de un tip nou: de o parte, *mathesis* s-a regrupat, constituind o apofantică și o ontologie; ea este cea care, pînă la noi, a dominat asupra disciplinelor formale; pe de altă parte, istoria și semiologia (aceasta din urmă absorbită de altfel de cea dintîi) s-au reunit în aceste discipline ale interpretării care și-au desfășurat puterea de la Schleiermacher pînă la Nietzsche și Freud.

În orice caz, *epistema* clasică se poate defini, în dispunerea sa cea mai generală, prin sistemul articulat al unei *mathesis*, al unei *taxinomia* și al unei *analize genetice*. Științele poartă totdeauna cu ele proiectul, chiar îndepărtat, al unei puneri în ordine exhaustive: de asemenea, ele țintesc totdeauna spre descoperirea elementelor simple și a compunerii progresive; și, în miezul lor, ele sînt tablou, etalare a cunoștințelor într-un sistem contemporan cu el însuși. Centrul cunoașterii, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, îl constituie *tabloul*. Cît despre marile dezbateri care au preocupat opiniile, ele se plasează absolut natural în pliurile acestei organizări.

Se poate scrie o istorie a gîndirii în epoca clasică luînd aceste dezbateri drept puncte de plecare sau drept teme. Dar aceasta nu va fi atunci decît istoria opiniilor, adică a alegerilor operate în funcție de indivizi, de medii, de grupuri sociale; și e o întreagă metodă de anchetare implicată aici. Dacă vrem să întreprindem o analiză arheologică a cunoașterii înseși, atunci nu aceste dezbateri celebre trebuie să servească drept fir conducător și să articuleze discursul. Trebuie reconstituit sistemul general al gîndirii a cărui rețea, în pozitivitatea sa, face posibil un joc al opiniilor simultane și aparent contradictorii. Această rețea este cea care definește condițiile de posibilitate ale unei dezbateri sau ale unei probleme, ea este purtătoarea istoricității științei. Dacă lumea occidentală s-a luptat pentru a ști dacă viața nu este decît mișcare sau dacă natura era suficient de ordonată pentru a proba existența lui Dumnezeu, aceasta nu s-a întîmplat pentru că o problemă a fost deschisă; ci pentru că, după ce a dispersat cercul nesfîrșit al semnelor și al asemănărilor, și înainte de a organiza seriile cauzalității și istoriei,

epistema culturii occidentale a deschis un spaţiu în formă de tablou pe care ea n-a încetat să-l parcurgă pornind de la formele calculabile ale ordinii şi pînă la analiza reprezentărilor celor mai complexe. Şi percepem siajul acestui parcurs pe suprafaţa istorică a temelor, a dezbaterilor, problemelor şi a preferinţelor de opinie. Cunoştinţele au traversat de la un capăt la altul un „spaţiu de cunoaştere" care fusese rînduit dintr-o dată, în secolul al XVII-lea, şi care nu trebuia să se închidă la loc decît o sută cincizeci de ani mai tîrziu.

Asupra acestui spaţiu sub formă de tablou trebuie întreprinsă acum analiza, acolo unde el apare sub forma lui cea mai clară, adică în teoria limbajului, a clasificării şi a monedei.

Se va obiecta probabil că simplu fapt de a voi să analizăm, în acelaşi timp şi în mod unitar, gramatica generală, istoria naturală şi economia, raportîndu-le la o teorie generală a semnelor şi a reprezentării, presupune o problemă care nu poate veni decît din secolul nostru. Fără îndoială că vîrsta clasică, nu mai mult decît orice altă cultură, n-a putut circumscrie sau numi sistemul general al cunoaşterii sale. Dar acest sistem a fost suficient de constrîngător pentru ca formele vizibile ale cunoştinţelor să-şi schiţeze ele însele aici înrudirile, ca şi cum metodele, conceptele, tipurile de analiză, experienţele acumulate, spiritele şi în final oamenii înşişi s-ar fi deplasat după bunul plac al unei reţele fundamentale care definea unitatea implicită, dar inevitabilă, a cunoaşterii. Istoria a arătat mii de exemple de asemenea deplasări. Traiect de atîtea ori parcurs între teoria cunoaşterii, a semnelor şi a gramaticii: Port-Royal a dat *Gramatica* sa ca un complement şi ca suită naturală a *Logicii,* căreia i se alătură printr-o comună analiză a semnelor; Condillac, Destutt de Tracy, Gerando au articulat una pe cealaltă descompunerea cunoaşterii în condiţiile sau „elementele" sale şi reflecţia asupra acestor semne, faţă de care limbajul nu constituie decît aplicarea şi uzul celor mai vizibile. Traiect, totodată, între analiza reprezentării şi a semnelor şi, de cealaltă parte, analiza bogăţiei; Quesnay Fiziocratul a scris un articol, „Evidenţă", pentru *Enciclopedie;* Condillac şi Destutt au plasat pe linia propriilor lor teorii ale cunoaşterii şi limbajului pe aceea a comerţului şi a economiei, care avea pentru ei valoare de politică şi totodată de morală; se ştie că Turgot a scris articolul „Etimologie" pentru *Enciclopedie* şi prima paralelă sistematică între monedă şi cuvinte; că Adam Smith a scris,

pe lîngă marea sa operă economică, şi un eseu asupra originii limbilor. Traiect între teoria clasificărilor naturale şi cele ale limbajului: Adanson n-a vrut numai să creeze o nomenclatură în acelaşi timp artificială şi coerentă în domeniul botanicii; el viza (şi a şi aplicat-o în parte) o întreagă reorganizare a scrierii în funcţie de datele fonetice ale limbajului; Rousseau a lăsat printre operele sale postume elemente de botanică şi un tratat asupra originii limbilor.

Astfel se desena, din linii punctate, marea reţea a cunoaşterii empirice: aceea a ordinilor non-cantitative. Şi poate că unitatea retrasă, dar insistentă a unei *Taxinomia universalis* apare cu toată claritatea la Linné, cînd el proiectează să regăsească în toate domeniile concrete ale naturii şi ale societăţii aceleaşi distribuţii şi aceeaşi ordine[1]. Limita cunoaşterii ar constitui-o transparenţa perfectă a reprezentărilor faţă de semnele care le ordonează.

[1] Linné, *Philosophie botannique*, § 155 şi 256.

CAPITOLUL IV

A vorbi

I. CRITICĂ ŞI COMENTARIU

Existenţa limbajului în epoca clasică este în acelaşi timp suverană şi discretă.

Suverană, deoarece cuvintele au primit sarcina şi puterea de „a reprezenta gîndirea". Dar „a reprezenta" nu vrea să însemne aici a traduce, a da o versiune vizibilă, a fabrica un dublu material care să poată reproduce, pe versantul extern a trupului, gîndirea în exactitatea sa. „A reprezenta" trebuie înţeles în sens strict: limbajul reprezintă gîndirea, aşa cum gîndirea se reprezintă pe ea însăşi. Nu există, pentru a constitui limbajul sau pentru a-l anima din interior, un act esenţial şi originar de semnificare, ci doar, în inima reprezentării, această putere pe care ea o deţine de a se reprezenta pe ea însăşi, adică de a se analiza juxtapunîndu-se, parte cu parte, sub privirea reflecţiei, şi de a se delega pe ea însăşi într-un substitut care să o prelungească. În epoca clasică, nimic nu este dat care să nu fi fost dat spre reprezentare; dar, prin chiar acest fapt, nici un semn nu apare, nici un cuvînt nu este enunţat, nici un cuvînt sau nici o propoziţie nu vizează niciodată vreun conţinut decît prin jocul unei reprezentări care se distanţează de sine, se dedublează şi se reflectă într-o altă reprezentare care îi este echivalentă. Reprezentările nu se înrădăcinează într-o lume de la care şi-ar lua cu împrumut sensul; ele se deschid de la sine spre un spaţiu care le este propriu şi a cărui nervură internă dă loc sensului. Şi limbajul aici este, în această distanţă pe care reprezentarea o stabileşte faţă de sine însăşi. Cuvintele nu formează deci pelicula subţire care dublează gîndirea pe latura dinspre faţadă; ele o amintesc, o indică, dar mai întîi către interior, printre toate acele reprezentări care reprezintă alte reprezentări. Limbajul clasic este mult mai apropiat decît credem de gîndirea pe care e însărcinat s-o manifeste; dar nu îi este paralel; este prins în

rețeaua ei și țesut în chiar trama pe care ea o derulează. Nu e un efect exterior al gîndirii, ci gîndirea însăși.

Și, prin aceasta, limbajul se face invizibil, sau aproape invizibil. În orice caz, a devenit atît de transparent în raport cu reprezentarea, că ființa sa încetează să mai pună probleme. Renașterea se oprea în fața faptului brut că exista limbaj: în densitatea lumii, un grafism amestecat printre lucruri sau alergînd pe sub ele; sigle depuse pe manuscrise sau pe foile cărților. Și toate aceste mărci insistente chemau un limbaj secund – acela al comentariului, al exegezei, al erudiției – pentru a face să vorbească și pentru a face în sfîrșit mobil limbajul ațipit în ele; ființa limbajului preceda, cu o încăpățînare mută, ceea ce se putea citi în el și cuvintele prin care era făcut să răsune. Începînd cu secolul al XVII-lea, tocmai această existență masivă și intrigantă a limbajului va fi eludată. Ea nu mai apare pecetluită în enigma mărcii: dar nu apare încă desfășurată în teoria semnificației. La limită, s-ar putea spune că limbajul clasic nu există. Dar că funcționează: toată existența lui își găsește loc în rolul său reprezentativ, la care se limitează cu exactitate și în care sfîrșește prin a se epuiza. Limbajul nu mai are alt loc decît reprezentarea, nici altă valoare decît în reprezentare: în această scobitură pe care ea are puterea de a o amenaja.

În felul acesta, limbajul clasic descoperă un anumit raport cu el însuși, care pînă atunci nu fusese nici posibil și nici măcar de conceput. Față de sine însuși, limbajul secolului al XVI-lea era într-o postură de perpetuu comentariu: or, acesta nu se poate exercita decît dacă există limbaj, limbaj care să preexiste, în tăcere, discursului prin care încercăm să-l facem să vorbească; pentru a comenta, e necesar prealabilul absolut al textului; și invers, dacă lumea este o împletitură de mărci și de cuvinte, cum să vorbești altfel decît sub forma comentariului? Începînd cu vîrsta clasică, limbajul se desfășoară în interiorul reprezentării și în această dedublare a ei care o excavează. De-acum înainte, Textul prim se face nevăzut, și, cu el, tot fondul inepuizabil al cuvintelor a căror ființă tăcută era înscrisă în lucruri: doar reprezentarea rămîne, derulîndu-se în semnele verbale care o manifestă și devenind prin aceasta *discurs*. Enigmei unui discurs pe care un al doilea limbaj trebuie să-l interpreteze i s-a substituit discursivitatea esențială a reprezentării: posibilitate deschisă, încă neutră și indiferentă, dar pe care discursul

va avea drept sarcină să o înfăptuiască şi s-o fixeze. Or, cînd acest discurs devine la rîndul lui obiect de limbaj, nu-l mai interogăm ca şi cum ar spune ceva fără s-o spună, ca şi cum ar fi un limbaj reţinut asupra lui însuşi şi o vorbire închisă; nu mai căutăm să scoatem la iveală marea enigmă ascunsă sub semnele sale; îl întrebăm cum funcţionează: ce reprezentări desemnează, ce elemente decupează şi prelevă, cum analizează şi compune, ce joc de substituiri îi permite să-şi asigure rolul de reprezentare. *Comentariul* a făcut loc *criticii*.

Acest raport nou pe care limbajul îl instaurează faţă de sine însuşi nu este nici simplu, nici unilateral. Aparent, critica se opune comentariului, aşa cum analiza unei forme vizibile se opune descoperirii unui conţinut ascuns. Dar, dat fiindcă această formă este aceea a unei reprezentări, critica nu poate analiza limbajul decît în termeni de adevăr, de exactitate, de proprietate sau de valoare expresivă. De aici, rolul mixt al criticii şi ambiguitatea de care ea niciodată n-a putut scăpa. Ea interoghează limbajul ca şi cum acesta ar fi pură funcţie, ansamblu de mecanisme, mare joc autonom al semnelor; dar nu poate, în acelaşi timp, să nu-l întrebe în privinţa adevărului sau minciunii sale, a transparenţei sau a opacităţii sale, deci a modului de prezenţă a celor spuse de el în cuvintele prin care acestea sînt reprezentate. Tocmai pornind de la această dublă necesitate fundamentală, opoziţia dintre fond şi formă a ieşit, puţin cîte puţin, la lumină şi a ocupat în final locul pe care îl ştim. Dar această opoziţie, fără îndoială, nu s-a consolidat decît tîrziu, atunci cînd, în secolul al XIX-lea, raportul critic a devenit la rîndul său fragil. În epoca clasică, critica se execută, fără disociere şi parcă în bloc, asupra rolului reprezentativ al limbajului. Ea îmbucă atunci patru forme distincte, chiar dacă solidare şi articulate una faţă de cealaltă. Se desfăşoară mai întîi, în ordine reflexivă, ca o critică a *cuvintelor:* imposibilitate de a clădi o ştiinţă sau o filosofie cu vocabularul moştenit; denunţare a termenilor generali, care confundă ceea ce este distinct în reprezentare, şi a termenilor abstracţi, care separă ceea ce trebuie să rămînă solidar; necesitate de a constitui tezaurul unei limbi perfect analitice. Critica se manifestă de asemenea în ordine gramaticală, ca o analiză a valorilor reprezentative ale sintaxei, a ordinii cuvintelor, a construcţiei frazelor: oare o limbă este mai perfecţionată atunci cînd are declinări sau cînd dispune de un sistem de prepoziţii? e preferabil ca ordinea cuvintelor să fie

liberă sau riguros determinată? care este regimul timpurilor care exprimă cel mai bine raporturile de succesiune? Critica îşi impune de asemenea spaţiul propriu în examenul formelor retoricii: analiza figurilor, adică a tipurilor de discurs cu valoarea expresivă a fiecăruia, analiza tropilor, adică a diferitelor raporturi pe care cuvintele le pot întreţine cu un acelaşi conţinut reprezentativ (desemnarea prin parte sau întreg, esenţial sau accesoriu, eveniment sau circumstanţă, lucrul însuşi sau analoagele sale). În sfîrşit, în faţa limbajului existent şi deja scris, critica îşi stabileşte drept sarcină definirea raportului pe care acest limbaj îl întreţine cu ceea ce el reprezintă: în acest fel, exegeza textelor religioase şi-a asumat, începînd cu secolul al XVII-lea, metodele critice: nu mai era, într-adevăr, vorba de a spune din nou ceea ce deja se spusese în ele, ci de a defini prin ce figuri şi imagini, conform cărei ordini, cu ce scopuri expresive şi pentru a afirma ce adevăr un anume discurs a fost ţinut de Dumnezeu sau de Profeţi în forma care ne-a fost transmisă.

Aceasta este, în diversitatea sa, dimensiunea critică instaurată în mod necesar atunci cînd limbajul se interoghează pe sine însuşi pornind de la funcţia sa. Începînd cu vîrsta clasică, comentariul şi critica se opun în mod profund. Vorbind despre limbaj în termeni de reprezentare şi de adevăr, critica îl judecă şi îl profanează. Menţinînd limbajul în irupţia fiinţei sale şi chestionîndu-l în direcţia secretului său, comentariul se opreşte în faţa povîrnişului prealabil şi îşi atribuie sarcina imposibilă, mereu reînnoită, de a repeta în sine naşterea limbajului: îl sacralizează. Aceste două feluri ale limbajului de a fundamenta un raport cu el însuşi vor intra de acum într-o rivalitate din care încă n-am ieşit. Şi care, probabil, se intensifică din zi în zi. Aceasta pentru că literatura, obiect privilegiat al criticii, n-a încetat, de la Mallarmé încoace, să se apropie de ceea ce este limbajul în chiar fiinţa lui, şi prin aceasta ea solicită un limbaj secund care să nu mai fie sub formă de critică, ci de comentariu. Şi, într-adevăr, toate limbajele critice începînd cu secolul al XIX-lea şi-au asumat exegeza, oarecum în felul în care exegezele, în epoca clasică, îşi asumaseră metodele critice. Cu toate acestea, atît timp cît în cultura noastră apartenenţa limbajului la reprezentare nu va fi abolită sau cel puţin eludată, toate limbajele secunde vor fi prinse în alternativa criticii sau a comentariului. Şi vor prolifera la infinit în indecizia lor.

II. GRAMATICA GENERALĂ

Existența limbajului o dată eludată, subzistă doar funcționarea sa în reprezentare: natura și virtuțile sale de discurs. Acesta nu este nimic altceva decît reprezentarea, reprezentată ea însăși prin semne verbale. Dar care e atunci particularitatea acestor semne și această neobișnuită putere ce le permite, mai bine decît toate celelalte, să noteze reprezentarea, să o analizeze și să o recompună? Dintre toate sistemele de semne, care este specificul propriu limbajului?

La prima vedere, cuvintele pot fi definite prin arbitrarul și prin caracterul lor colectiv. În rădăcina sa primă, limbajul este făcut, cum spune Hobbes, dintr-un sistem de note pe care indivizii le-au ales mai întîi pentru ei înșiși: cu ajutorul acestor mărci, ei pot să-și amintească reprezentările, să le lege, să le disocieze și să opereze asupra lor. Printr-o convenție sau printr-o violență, aceste note au fost impuse colectivității[1]; în tot cazul însă, sensul cuvintelor nu aparține decît reprezentării fiecăruia, și degeaba este el acceptat de toți, căci nu are altă existență decît în gîndirea indivizilor luați unul cîte unul: „Cuvintele sînt semnele ideilor celui care vorbește, spune Locke, și nimeni nu le poate aplica imediat ca semne altui lucru decît ideilor pe care le are el însuși în spirit[2]". Ceea ce distinge limbajul de toate celelalte semne și îi permite să joace un rol decisiv în reprezentare nu este deci atît faptul că e individual sau colectiv, natural sau arbitrar. Ci faptul că analizează reprezentarea conform unei ordini în mod necesar succesive: sunetele, într-adevăr, nu pot fi articulate decît unul cîte unul; limbajul nu poate reprezenta gîndirea, dintr-o dată, în totalitatea ei; trebuie s-o dispună, parte cu parte, într-o ordine lineară. Or, această ordine este străină reprezentării. Desigur, gîndurile se succed în timp, dar fiecare formează o unitate, fie că admitem, cu Condillac[3], că toate elementele unei reprezentări sînt date într-o clipă și că numai reflecția le poate derula unul cîte unul, fie că admitem, cu Destutt de Tracy, că ele se succed cu o

1 Hobbes, *Logique, loc. cit.*, p. 607-608.
2 Locke, *Essai sur l'Entendement humain* (trad. fr. Coste, 2e éd., Amsterdam, 1729), pp. 320-321.
3 Condillac, *Grammaire* (Oeuvres, vol. V, pp. 39-40).

rapiditate atît de mare încît nu este practic posibil să le observăm sau să le reținem ordinea[1]. Tocmai aceste reprezentări, astfel strînse în ele însele, trebuie derulate în propoziții: pentru privirea mea, „strălucirea e interioară trandafirului"; în discursul meu, însă, nu pot evita ca ea să îl preceadă sau să îi urmeze[2]. Dacă spiritul ar avea putere de a pronunța ideile „așa cum le observă", nu este nici o îndoială că „le-ar pronunța pe toate o dată"[3]. Dar tocmai acest lucru nu este posibil, căci, dacă „gîndirea e o operație simplă", „enunțarea sa este o operație succesivă"[4]. În această rezidă specificul limbajului, ceea ce îl distinge atît de reprezentare (a cărei reprezentare este, la rîndul său), cît și de semne (cărora le aparține fără alt privilegiu anume). El nu se opune gîndirii ca exteriorul față de interior sau ca expresia față de reflecție; nu se opune celorlalte semne – gesturi, patomime, versiuni, picturi, embleme[5] – ca arbitrarul sau colectivul față de natural și singular. Dar se opune tuturor acestora, așa cum succesivul este opus față de contemporan. Limbajul este față de gîndire și semne ceea ce este algebra față de geometrie: el substituie comparației simultane a părților (sau a mărimilor) o ordine ale cărei grade trebuie parcurse unele după altele. În acest sens strict este limbajul analiză a gîndirii: nu simplu decupaj, ci instaurarea profundă a ordinii în spațiu.

Aici se situează acest nou domeniu epistemologic pe care epoca clasică l-a numit „gramatică generală". Ar fi fără sens să vedem aici numai aplicarea, pur și simplu, a unei logici la teoria limbajului. Dar tot fără sens ar fi să vrem a descifra aici vreo prefigurare a unei lingvistici. *Gramatica generală este studiul ordinii verbale în raportul său cu simultaneitatea pe care are sarcina să o reprezinte.* Ea nu are deci drept obiect propriu nici gîndirea, nici limba: ci *discursul* înțeles ca suită de semne verbale. Această suită este artificială în raport cu simultaneitatea reprezentărilor și, în această măsură, limbajul se opune gîndirii așa cum „reflectat" e opus lui „imediat". Și totuși, această suită nu este aceeași în toate limbile: unele plasează acțiunea în

[1] Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, vol. I (Paris, an IX).

[2] U. Domergue, *Grammaire générale analytique* (Paris, an VII), vol. I, pp. 10-11.

[3] Condillac, *Grammaire* (*Oeuvres*, vol. V, p. 336).

[4] Aatele Sicard, *Eléments de grammaire générale* (3e éd., Paris, 1808), vol. II, p. 113.

[5] Cf. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. I, pp. 261-266.

mijlocul frazei, altele la sfîrşit; unele numesc mai întîi obiectul principal al reprezentării, altele circumstanţele accesorii; aşa cum remarcă *Enciclopedia*, ceea ce face limbile străine opace unele faţă de altele şi atît de dificil de tradus, este, mai mult decît diferenţa dintre cuvinte, incompatibilitatea succesiunii lor[1]. În raport cu ordinea evidentă, necesară, universală pe care ştiinţa, şi în mod deosebit algebra, o introduc în reprezentare, limbajul este spontan, negîndit; e ca şi natural. El e, în funcţie de punctul de vedere din care-l privim, reflecţie în stare sălbatică. La drept vorbind, el este legătura concretă dintre reprezentare şi reflecţie. El nu e atît instrumentul prin care oamenii comunică între ei, cît drumul prin care, în mod necesar, reprezentarea comunică cu reflecţia. Iată de ce *Gramatica generală* a dobîndit atîta importanţă pentru filosofie în secolul al XVIII-lea; ea era, simultan, forma spontană a ştiinţei, un fel de logică necontrolată a spiritului[2] şi prima descompunere gîndită a gîndirii: una dintre primele rupturi faţă de imediat. Ea constituie un fel de filosofie inerentă spiritului – „ce metafizică, spune Adam Smith, a fost neapărat necesară pentru a forma cel mai neînsemnat dintre adjective[3]" – şi ceea ce orice filosofie trebuia să reia pentru a regăsi, dincolo de atîtea alegeri diverse, ordinea necesară şi evidentă a reprezentării. Formă iniţială a oricărei reflecţii, temă primă a oricărei critici: acesta este limbajul. Este acel lucru ambiguu, la fel de întins ca şi cunoaşterea, dar totdeauna interior reprezentării, pe care *Gramatica generală* îl ia drept obiect.

Dar trebuie imediat trase anumite consecinţe.

1. *Prima* este că observăm cum se împart în epoca clasică, ştiinţele limbajului: Retorica, pe de o parte care tratează despre *figuri* şi despre *tropi*, cu alte cuvinte despre felul în care limbajul se spaţializează în semnele verbale; pe de altă parte, gramatica, tratînd despre articulare şi ordine, adică despre felul în care analiza reprezentării se dispune conform unei serii succesive. Retorica defineşte spaţialitatea reprezentării, aşa cum se naşte ea prin limbaj; Gramatica defineşte pentru fiecare limbă ordinea care repartizează în timp această spaţialitate. De aceea,

[1] *Encyclopédie*, articolul „*Langue*".
[2] Condillac, *Grammaire* (*Oeuvres*, vol. V, pp. 4-5 şi 67-73).
[3] Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues* (trad. fr., 1860), p. 410.

cum se va vedea mai departe, Gramatica presupune natura retorică a limbajelor, chiar a celor mai primitive şi mai spontane.

2. Pe de altă parte, Gramatica, privită ca reflecţie asupra limbajului în general, manifestă raportul pe care acesta îl întreţine cu universalitatea. Acest raport poate îmbrăca două forme, după cum luăm în considerare posibilitatea unei *Limbi universale* sau a unui *Discurs universal*. În epoca clasică, ceea ce este desemnat prin „limbă universală" nu este vorbirea primitivă, neştirbită şi pură care ar putea restaura, dacă ar putea fi regăsită dincolo de pedepsele uitării, înţelegerea dinainte de Babel. Este vorba de o limbă care ar fi susceptibilă de a da fiecărei reprezentări şi fiecărui element al fiecărei reprezentări semnul prin care ele pot fi marcat într-un mod univoc; ea ar fi capabilă, de asemenea, să indice în ce fel elementele se compun într-o reprezentare şi cum sînt ele legate unele de altele; posedînd instrumentele care permit indicarea tuturor relaţiilor eventuale între segmentele reprezentării, ea ar avea, prin chiar acest fapt, puterea de a parcurge toate ordinile posibile. În acelaşi timp Caracteristică şi Combinatorie, Limba universală nu restabileşte ordinea timpurilor vechi: ea inventează semne, o sintaxă, o gramatică în care orice ordine imaginabilă trebuie să-şi afle locul. Cît despre Discursul universal, nici el nu este Textul unic care conservă în cifrul secretului său cheia deschizătoare a oricărei cunoaşteri; el este mai curînd posibilitatea de a defini drumul natural şi necesar al spiritului de la reprezentările cele mai simple pînă la analizele cele mai fine şi pînă la combinaţiile cele mai complexe: acest discurs este cunoaşterea dispusă în ordinea unică pe care originea sa i-o prescrie. El parcurge întregul cîmp al cunoştinţelor, dar într-o manieră oarecum subterană, pentru a face să apară posibilitatea lor pornind de la reprezentare, pentru a arăta naşterea şi a evidenţia legătura naturală, lineară şi universală a cunoştinţelor. Acest numitor comun, acest fundament al tuturor cunoştinţelor, această origine manifestată într-un discurs continuu este Ideologia, un limbaj care dublează, pe toată lungimea sa, firul spontan al cunoaşterii: „Omul, prin natura sa, tinde totdeauna spre rezultatul cel mai apropiat şi cel mai presant. El se gîndeşte mai întîi la nevoile sale, şi după aceea la plăcerile sale. Se ocupă de agricultură, de război, de politică practică, apoi de poezie şi de arte, înainte de a se gîndi la filosofie; şi atunci cînd

se întoarce spre sine și începe să reflecteze, el prescrie reguli pentru judecățile sale, și aceasta este logica, pentru discursurile sale, și aceasta este gramatica, pentru dorințele sale, aceasta fiind morala. El se crede atunci pe cea mai înaltă culme a teoriei"; dar își dă seama că toate aceste operații au „o sursă comună" și că „acest centru unic al tuturor adevărurilor este cunoașterea facultăților sale intelectuale[1]".

Caracteristica universală și Ideologia se opun ca universalitatea limbii în general (limba desfășoară toate ordinile posibile în simultaneitatea unui singur tablou fundamental) față de universalitatea unui discurs exhaustiv (el reconstituie geneza unică și valabilă pentru fiecare dintre cunoașterile posibile în înlănțuirea lor). Dar proiectul lor și posibilitatea lor comună rezidă într-o putere pe care vîrsta clasică o atribuie limbajului: aceea de a da semne adecvate tuturor reprezentărilor, oricare ar fi ele, și de a stabili între ele toate legăturile posibile. În măsura în care limbajul poate reprezenta toate reprezentările, el este de drept elementul universalului. Trebuie să existe un limbaj cel puțin posibil care să adune în cuvintele sale totalitatea lumii și, invers, lumea, ca toalitate a reprezentabilului, trebuie să poată deveni, în ansamblul său, o Enciclopedie. Și marele vis al lui Charles Bonnet întîlnește aici ceea ce este limbajul în apartenența sa la reprezentare și în legătura sa cu aceasta: „Îmi place să privesc multitudinea de nenumărat a Luminilor ca tot atîtea cărți a căror colecție compune imensa Bibliotecă a Universului sau adevărata Enciclopedie universală. Consider că extraordinara gradație care există între aceste lumi diferite facilitează inteligențelor superioare cărora le-a fost dat să le parcurgă sau mai curînd să le citească dobîndirea adevărurilor de tot felul pe care le închide și le pune în cunoașterea lor această ordine și această înlănțuire care constituie principala lor frumusețe. Dar acești Enciclopediști cerești nu posedă toți în același grad Enciclopedia Universului; unii nu posedă decît cîteva ramuri din ea; alții posedă un număr mai mare, alții își însușesc încă și mai multe; dar toți au eternitatea la dispoziție pentru a-și amplifica și perfecționa cunoștințele și pentru a-și dezvolta toate facultățile[2]". Pe fondul acesta al unei Enciclopedii

[1] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, prefață, vol. I, p. 2.

[2] Ch. Bonnet, *Contemplations de la nature* (*Oeuvres complètes*, vol. IV, p. 136.

absolute, oamenii constituie forme intermediare de universalitate compusă și limitată: Enciclopedii alfabetice care găzduiesc cea mai mare cantitate posibilă de cunoștințe în ordinea arbitrară a literelor; pasigrafii care permit transcrierea, după un singur și același sistem de figuri, a tuturor limbilor lumii[1], lexicuri polivalente care stabilesc sinonimiile între un număr mai mult sau mai puțin considerabil de limbi: în sfîrșit, enciclopediile concentrate, care pretind că „expun pe cît este posibil ordinea și înlănțuirea cunoștințelor umane" examinîndu-le „genealogia și filiația, cauzele care le-au făcut să apară și caracterele care le disting[2]". Oricît de parțiale vor fi putut fi aceste proiecte, oricare ar fi putut să fie circumstanțele empirice ale întreprinderii lor, fundamentul posibilității lor în epistema clasică îl constituie faptul că, dacă ființa limbajului era în întregime redusă la funcționarea sa în reprezentare, aceasta din urmă nu avea, în schimb, nici un raport cu universalul decît prin intermediul limbajului.

3. Cunoașterea și limbajul sînt riguros intersectate. Ele au, în reprezentare, aceeași origine și același principiu de funcționare; se sprijină reciproc, se completează și se critică fără încetare. În forma lor cea mai generală, a cunoaște și a vorbi consistă mai întîi în a analiza caracterul simultan al reprezentării, a-i distinge elementele, a stabili relațiile care le combină, succesiunile posibile după care pot fi derulate: spiritul vorbește și cunoaște printr-o aceeași mișcare, „prin aceleași procedee învățăm să vorbim și descoperim fie principiile sistemului lumii, fie pe acelea ale operațiilor spiritului uman, adică tot ceea ce este sublim în cunoștințele noastre[3]". Dar limbajul nu e cunoaștere decît într-o formă nereflectată; el se impune din exterior indivizilor, pe care-i conduce vrînd-nevrînd spre noțiuni concrete sau abstracte, exacte sau puțin fondate; cunoașterea, în schimb, este ca un limbaj în care fiecare cuvînt ar fi fost examinat și fiecare relație verificată. A cunoaște înseamnă a vorbi cum trebuie și cum prescrie demersul sigur al spiritului; a vorbi înseamnă a cunoaște după cît te țin puterile și după modelul impus de aceia a căror naștere o

1 Destutt de Tracy, *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, vol. III, p. 535.

2 D'Alembert, *Discours préliminaire* la *Enciclopedie*.

3 Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, vol. I, p. 24.

împărtășim. Științele sînt limbi împlinite, în măsura în care limbile sînt științe încă necultivate. Orice limbă trebuie deci refăcută: cu alte cuvinte, explicată și judecată pornind de la această ordine analitică pe care nici una dintre limbi n-o urmează cu exactitate; și eventual reajustată pentru ca lanțul cunoștințelor să poată apărea în toată claritatea, fără umbră sau lacună. Astfel, e în firea naturii înseși a gramaticii să fie prescriptivă, în nici un caz pentru că ea ar vrea să impună normele unui limbaj frumos, fidel regulilor gustului, ci pentru că ea leagă posibilitatea radicală de a vorbi de punerea în ordine proprie reprezentării. Destutt de Tracy avea să remarce într-o zi că cele mai bune tratate de logică, în secolul al XVIII-lea, fuseseră scrise de gramaticieni: aceasta pentru că prescripțiile gramaticii erau de ordin analitic, nu estetic.

Această apartenență a limbii la cunoaștere deschide un întreg cîmp istoric care nu existase în epocile precedente. Ceva asemănător unei istorii a cunoașterii devine posibil. Aceasta pentru că, dacă limba este o știință spontană, obscură sieși și stîngace, ea este în schimb perfecționată de cunoștințele care nu se pot așeza în cuvintele lor fără să-și lase acolo urma și un fel de amplasare goală a propriului lor conținut. Limbile, cunoaștere imperfectă, sînt memoria fidelă a perfecționării acesteia. Ele induc în eroare, dar înregistrează ceea ce s-a învățat. În ordinea lor dezordonată, ele fac să se nască idei false; dar ideile adevărate imprimă în ele marca de neșters a unei ordini pe care hazardul singur n-ar fi putut-o rîndui. Ceea ce ne lasă civilizațiile și popoarele drept momente ale gîndirii lor sînt nu atît textele, cît vocabularele și sintaxele, sunetele limbilor lor mai mult decît cuvintele pe care le-au pronunțat, mai puțin discursurile lor decît ceea ce le-a făcut posibile: discursivitatea limbajului lor. „Limba unui popor oferă vocabularul, iar vocabularul este o Biblie destul de fidelă a tuturor cunoștințelor acestui popor; prin simpla comparare a vocabularului unei națiuni în diferite epoci, cineva și-ar putea forma o idee despre progresele sale. Fiecare știință își are numele său, fiecare noțiune în știință și-l are pe al ei, tot ce este cunoscut în natură este desemnat, la fel și tot ce se inventează în arte, ca și fenomenele, meșteșugurile și instrumentele[1]". De aici, posibilitatea de a face o istorie a libertății și a sclaviei pornind de la

[1] Diderot, Articolul „Encyclopédie" din *Encyclopédie*, vol. V, p. 637.

limbi[1], sau o istorie a opiniilor, a prejudecăților, a superstițiilor, a credințelor de tot felul, despre care scrierile mărturisesc totdeauna mai puțin bine decît cuvintele însele[2]. De aici și poiectul de a face o enciclopedie „a științelor și artelor" care nu va urma înlănțuirea cunoștințelor în sine, ci se va fixa în forma limbajului, în interiorul spațiului deschis în cuvinte; aici vor căuta în primul rînd timpurile ce vor veni ceea ce am știut sau gîndit, căci cuvintele, în decupajul lor frust, sînt repartizate pe această linie de mijloc prin care știința stă alături de percepție și reflecția alături de imagini. În ele ceea ce ne imaginăm devine ceea ce știm și, în schimb, ceea ce știm devine ceea ce ne reprezentăm zi de zi. Vechea raportare la text prin care Renașterea definea erudiția s-a transformat acum: a devenit, în epoca clasică, raportarea la purul element al *limbii*.

Vedem astfel ieșind la iveală elementul luminos în care limbajul și cunoașterea, discursul bine făcut și știința, limba universală și analiza gîndirii, istoria oamenilor și științele limbajului comunică cît se poate de firesc. Chiar cînd era destinată publicării, cunoașterea proprie Renașterii se dispunea într-un spațiu închis. „Academia" era un cerc închis care proiecta la suprafața configurațiilor sociale forma esențialmente secretă a științei. Pentru că această știință avea drept sarcină principală să facă să vorbească sigle mute: trebuia să le recunoască formele, să le interpreteze și să le retranscrie în alte semne care la rîndul lor trebuiau să fie descifrate; astfel încît nici chiar descoperirea secretului nu scapă acestei dispuneri în zig-zag care o făcuse în același timp atît de dificilă și atît de prețioasă. În epoca clasică, a cunoaște și a vorbi se îmbină în aceeași tramă: este vorba, pentru știință și pentru limbaj, de a da reprezentării semne prin care aceasta să poată fi derulată într-o ordine necesară și vizibilă. Cînd era enunțată, știința secolului al XVI-lea era un secret, dar împărtășit. Cînd este ascunsă, știința secolului al XVII-lea și al XVIII-lea este un discurs deasupra căruia s-a păstrat un văl. Aceasta deoarece e în natura cea mai originară a

[1] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (*Oeuvres*, Paris, 1826, vol. XIII, pp. 220-221)

[2] Cf. Michaelis, *De l'influence des opinions sur le langage*, (1759; trad. fr., Paris, 1762): știm din simplul cuvînt δοξα că grecii identificau gloria și opinia; și din expresia *das liebe Gewitter* că germanii credeau în virtuțile fecundante ale furtunii (p. 24 și 40).

științei să intre în sistemul comunicațiilor verbale[1] și în natura limbajului să fie cunoaștere încă de la primul său cuvînt. A vorbi, a clarifica și a cunoaște țin, în sensul strict al termenului, de *aceeași ordine*. Interesul pe care vîrsta clasică îl arată științei, caracterul public al dezbaterilor sale, caracterul său accentuat ezoteric, deschiderea sa spre profan, astronomia fontenellizată, Newton citit de Voltaire, toate acestea nu sînt, fără îndoială, nimic mai mult decît un fenomen sociologic. El nu a provocat nici cea mai mică alterare în istoria gîndirii, n-a modificat nici măcar cu un deget devenirea cunoașterii. El nu explică nimic, exceptînd desigur nivelul doxografic, unde într-adevăr trebuie situat; dar condiția lui de posibilitate se află aici, în această apartenență reciprocă a cunoașterii și a limbajului. Secolul al XIX-lea, mai tîrziu, o va desface, și va ajunge să lase față în față o cunoaștere închisă în sine însăși și un limbaj în stare pură, devenit, în ființa și în funcția sa, enigmatic – ceva care se numește, începînd cu această epocă, Literatură. Între cele două se vor desfășura la infinit limbajele intermediare, derivate, sau dacă vrem, decăzute, ale cunoașterii și ale operelor.

4. Pentru că a devenit analiză și ordine, limbajul leagă cu timpul raporturi pînă acum inedite. Secolul al XVI-lea admitea că limbile se succed în istorie și pot să se genereze una pe alta. Cele mai vechi erau limbile-mamă. Cea mai arhaică dintre toate, pentru că era limba în care Cel Veșnic s-a adresat oamenilor, ebraica trecea drept aceea care dăduse naștere sirienei și arabei; apoi veneau greaca, din care au ieșit copta și egipteana; latina avea în filiația sa italiana, spaniola și franceza; în sfîrșit, din „teutonă" derivau germana, engleza și flamanda[2]. Începînd cu secolul al XVII-lea, raportul limbajului cu timpul se inversează: acesta nu mai așază vorbirile pe rînd în istoria lumii; limbajele sînt cele care derulează reprezentările și cuvintele după o succesiune a cărei lege o definesc ele însele. Prin

[1] Se consideră (cf. de exemplu Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes*) că știința celor vechi și mai ales a egiptenilor n-a fost mai întîi secretă și apoi publică, ci că, edificată mai întîi în comun, ea a fost apoi confiscată, mascată și travestită de preoți. Ezoterismul, departe de a fi forma primă a științei, nu este decît pervertirea ei.

[2] E. Guichard, *Harmonie étymologique*, 1606. Cf. clasificări de acest tip în Scaliger (*Diatribe de Europaeorum linguis*) sau Wilkins, *An essay towards real character* (Londra, 1668), p. 3 și urm.

această ordine internă și prin poziția pe care ea o rezervă cuvintelor își definește fiecare limbă specificitatea. Și nu, ca pînă atunci, prin locul său într-o serie istorică. Timpul este pentru limbaj modul său interior de analiză; nu este locul său de naștere. De aici *interesul mediocru* pe care vîrstă clasică l-a avut față de filiația cronologică, fiind pe punctul de a nega, împotriva oricărei „evidențe" – despre a noastră e vorba –, înrudirea italienei sau a francezei cu latina[1]. Unor astfel de serii care existau în secolul al XVI-lea și vor reapărea în secolul al XIX-lea le sînt substituite tipologii. Care sînt cele ale ordinii. Există grupul limbilor care plasează mai întîi subiectul despre care se vorbește; apoi acțiunea care este întreprinsă sau suportată de el; la sfîrșit agentul asupra căruia este exercitată acțiunea: martori – franceza, engleza, spaniola. Apoi, grupul limbilor care fac „să preceadă cînd acțiunea, cînd obiectul, cînd modificarea sau circumstanța": latina, de exemplu, sau „(e)sclavona", în care funcția cuvîntului nu este indicată de locul său, ci de flexiune. În sfîrșit, al treilea grup este format de limbile mixte (ca greaca sau teutona) „care seamănă cu celelalte două, avînd articol și cazuri[2]". Dar trebuie bine înțeles că nu prezența sau absența flexiunilor definește pentru fiecare limbă ordinea posibilă sau necesară a cuvintelor sale. Ordinea, ca analiză și aliniere succesivă a reprezentărilor, este aceea care formează prealabilul și prescrie utilizarea declinărilor sau a articolelor. Limbile care urmează ordinea „imaginației și interesului" nu determină un loc constant pentru cuvinte: ele trebuie să le marcheze prin flexiuni (acestea sînt limbile „transpozitive"). Dacă, în schimb, ele urmează ordinea uniformă a reflecției, le este de ajuns să indice printr-un articol numărul și genul substantivelor; locul în ordonarea analitică are prin el însuși o valoare funcțională: e vorba de limbile „analoage".[3] Limbile se înrudesc și se disting după tabloul tipurilor posibile

[1] Le Blan, *Théorie nouvelle de la parole* (Paris, 1750). Latina n-ar fi transmis italienei, spaniolei și francezei decît „moștenirea cîtorva cuvinte".

[2] Abatele Girard, *Les Vraies Principes de la langue française* (Paris, 1747), vol. I, pp. 22-25.

[3] Asupra acestei probleme și asupra discuțiilor pe care le-a stîrnit, cf. Bauzée, *Grammaire générale* (Paris, 1767); Abatele Batteaux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion* (Paris, 1767); Abatele d'Olivet, *Remarques sur la langue française* (Paris, 1771).

de succesiune. Tablou simultan, dar care sugerează care au fost limbile cele mai vechi: putem admite, într-adevăr, că ordinea cea mai spontană (aceea a imaginilor şi a pasiunilor) a trebuit s-o preceadă pe cea mai gîndită (aceea a logicii): datarea externă este comandată de formele interne ale analizei şi ale ordinii. Timpul a devenit interior limbajului.

Cît despre istoria însăşi a limbilor, ea nu mai este decît eroziune sau accident, introducere, întîlnire şi amestec de elemente diverse; ea nu are nici lege, nici mişcare, nici necesitate proprii. Cum s-a format, de pildă, limba greacă? „Negustori din Fenicia, aventurieri din Frigia, din Macedonia şi Iliria, galateni, sciţi, bande de exilaţi sau de fugari au încărcat întîiul fond al limbii greceşti cu atîtea specii de nenumărate particule şi cu atîtea dialecte.[1]" Cît despre franceză, ea este făcută din nume latine şi gotice, din turnúri şi construcţii galice, din articole şi cifre arabe, din cuvinte împrumutate de la englezi şi italieni cu ocazia călătoriilor, a războaielor sau a convenţiilor comerciale[2]. Căci limbile evoluează prin efectul migraţiilor, al victoriilor şi înfrîngerilor, al modelor, al schimburilor; nicidecum prin forţa unei istoricităţi pe care ar deţine-o de la sine. Ele nu ascultă de nici un principiu intern de derulare; ele sînt cele care derulează de-a lungul unei linii reprezentările şi elementele lor. Dacă există pentru limbi un timp pozitiv, acesta nu trebuie căutat în exterior, pe latura istoriei, ci în ordonarea cuvintelor, în adîncul discursului.

Putem circumscrie acum cîmpul epistemologic al *Gramaticii generale,* care a apărut în a doua jumătate a secolului al VII-lea şi a dispărut în ultimii ani ai secolului următor. Gramatică generală nu înseamnă deloc gramatică comparată: apropierile între limbi nu sînt luate drept obiect, nici utilizate ca metodă. Aceasta pentru că generalitatea sa nu constă în a găsi legi propriu-zis gramaticale care ar fi comune tuturor domeniilor lingvistice, şi ar face să apară, într-o unitate ideală şi constrîngătoare, structura oricărei limbi posibile; dacă este generală, este în măsura în care înţelege să scoată la iveală, dedesubtul regulilor gramaticii, dar la nivelul fundamentului lor, funcţia reprezentativă a discursului, fie aceasta funcţia ver-

[1] Abatele Pluche, *La Mécanique des langues* (réed. 1811), p. 26.
[2] Id., *ibid.*, p. 23.

ticală care desemnează un reprezentat sau aceea, orizontală, care îl leagă în acelaşi mod ca şi gîndirea. Pentru că face să apară limbajul ca o reprezentare care articulează o alta, ea este, pe bună dreptate „generală": ceea ce tratează este dedublarea interioară a reprezentării. Dar pentru că această articulaţie se poate face într-o mulţime de maniere diferite, vor exista, paradoxal, diverse gramatici generale: a francezei, a englezei, a latinei, a germanei etc.[1] Gramatica generală nu urmăreşte să definească legile tuturor limbilor, ci să trateze, rînd pe rînd, fiecare limbă particulară ca un mod de articulare a gîndirii pe ea însăşi. În orice limbă luată izolat, reprezentarea îşi dă „caractere". Gramatica generală va defini sistemul de identităţi şi de diferenţe pe care le presupun şi le utilizează aceste caractere spontane. Ea va stabili *taxinomia* fiecărei limbi. Adică ceea ce fundamentează în fiecare dintre ele posibilitatea de a ţine un discurs.

De aici, cele două direcţii pe care ea le ia în mod necesar. Pentru că discursul îşi leagă părţile aşa cum reprezentarea îşi leagă elementele, gramatica generală va trebui să studieze funcţionarea reprezentativă a cuvintelor unele în raport cu altele: ceea ce presupune mai întîi o analiză a legăturii care leagă cuvintele împreună (teoria propoziţiei şi îndeosebi a verbului), apoi o analiză a diverselor tipuri de cuvinte şi a modului în care ele decupează reprezentarea şi se disting între ele (teoria articulaţiei). Dar pentru că discursul nu este pur şi simplu un ansamblu reprezentativ, ci o reprezentare dublată care desemnează o alta – chiar pe aceea pe care o reprezintă –, gramatica generală trebuie să studieze felul în care cuvintele desemnează ceea ce spun, mai întîi în valoarea lor primitivă (teoria originii şi a rădăcinii), apoi în capacitatea lor permanentă de alunecare, de extindere, de reorganizare (teoria spaţiului retoric şi a derivării).

[1] Cf., de exemplu, Baffier, *Grammaire française* (Paris, 1723, ediţie nouă). Din această cauză, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea se va prefera expresia „gramatică filosofică" celei de gramatică generală, care „ar fi aceea a tuturor limbilor"; D. Thiébault, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), vol. I, pp. 6 şi 7.

III. TEORIA VERBULUI

Propoziția este pentru limbaj ceea ce reprezentarea este pentru gîndire: forma sa în același timp cea mai generală și cea mai elementară, dat fiind că îndată ce o descompunem, nu mai întîlnim discursul, ci elementele sale ca tot atîtea materiale dispersate. Dedesubtul propoziției găsim, într-adevăr, cuvintele, dar nu prin ele se realizează limbajul. E adevărat că, la origine, omul n-a scos decît simple strigăte, dar acestea n-au început să fie limbaj decît în ziua în care au închis – fie și numai în interiorul monosilabului lor – un raport care era de ordinul propoziției. Urletul primitivului care se zbate nu devine cuvînt veritabil decît dacă încetează să mai fie expresia laterală a suferinței sale, devenind echivalentul unei judecăți sau al unei declarații de tipul: „mă sufoc"[1]. Ceea ce înalță cuvîntul în calitate de cuvînt și îl ridică dincolo de țipete și zgomote este propoziția ascunsă în el. Sălbaticul din Aveyron n-a ajuns să vorbească deoarece pentru el cuvintele au rămas ca niște mărci sonore ale lucrurilor și ale impresiilor lăsate de acestea în spiritul său; ele nu dobîndiseră cîtuși de puțin valoare de propoziție. El putea foarte bine să pronunțe cuvîntul „lapte" în fața castronului care i se oferea; aceasta nu constituia decît „expresia confuză a acestui lichid alimentar, a vasului care-l conținea și a dorinței a cărei obiect era[2]"; niciodată cuvîntul nu a devenit semn reprezentativ al lucrului, pentru că niciodată el n-a vrut să spună că laptele era cald, sau pregătit, sau așteptat. Propoziția este, într-adevăr, aceea care detașează semnul sonor de nemijlocitele sale valori de expresie și îl instaurează în mod suveran în posibilitatea sa lingvistică. Pentru gîndirea clasică, limbajul începe acolo unde există nu expresie, ci discurs. Cînd spunem „nu", refuzul nu este tradus printr-un strigăt; într-un cuvînt este închisă „o propoziție întreagă: ...Nu simt asta, sau nu cred asta[3]".

[1] Destutt de Tracy, *Eléments d'Ideologie*, vol. II, p. 87.

[2] Y. Itard, *Rapport sur les nouveaux développements* de Victor de l'Aveyron (1806). Reeditare în L. Malson, *Les Enfants sauvages* (Paris, 1964), p. 209.

[3] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, pp. 60.

„Să mergem direct la propoziție, obiectul esențial al gramaticii[1]". Aici, toate funcțiile limbajului sînt reduse la singurele trei elemente care sînt indispensabile pentru a forma o propoziție: subiectul, atributul și legătura dintre ele. În plus, subiectul și atributul sînt de aceeași natură, pentru că propoziția afirmă că unul este identic sau aparține celuilalt: este posibil deci, ca în anumite condiții, ele să-și schimbe funcțiile. Singura diferență – decisivă însă – este aceea pe care o manifestă ireductibilitatea verbului: „în orice propoziție", spune Hobbes[2], „există trei lucruri de considerat: cele două nume, *subiect* și *predicat*, și legătura sau copula. Cele două nume suscită în spirit ideea unui singur și același lucru, dar copula dă naștere ideii de cauză prin care aceste nume au fost impuse acestui lucru". Verbul este condiția indispensabilă oricărui discurs: iar acolo unde el nu există, cel puțin în mod virtual, nu este posibil să spui că există limbaj. Propozițiile nominale conțin toate prezența invizibilă a unui verb, iar Adam Smith[3] crede că, în forma sa primitivă, limbajul nu era compus decît din verbe impersonale (de tipul „plouă" sau „tună") și că pornind de la acest nucleu verbal toate celelalte părți ale discursului s-au detașat ca tot atîtea precizări derivate și secunde. Pragul limbajului este acolo unde apare verbul. Trebuie deci să tratăm acest verb ca pe o ființă mixtă: atît ca un cuvînt printre celelalte cuvinte, prins în aceleași reguli, ascultînd ca și ele de legile regimului și ale concordanței, cît și aflat în spatele tuturor cuvintelor, într-o regiune care nu este aceea a vorbitului, ci aceea de unde se vorbește. El se situează la marginea discursului, la cusătura dintre ceea ce este spus și ceea ce se spune, exact acolo unde semnele sînt pe cale de a deveni limbaj.

Aceasta este funcția în care verbul trebuie examinat, dezbrăcîndu-l de ceea ce n-a încetat să-l împovăreze și să-l întunece. Nu trebuie să ne oprim, împreună cu Aristotel, la faptul că verbul semnifică timpurile (multe alte cuvinte, adverbe, adjective, substantive, pot conține semnificații temporale). Nu trebuie să ne oprim, cum făcea Scaliger, nici la faptul că verbul exprimă acțiuni sau pasiuni, în vreme ce numele desem-

1 U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, p. 34.
2 Hobbes, *Logique*, *loc. cit.*, p. 620.
3 Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 421.

nează lucruri, şi încă permanente (căci există chiar numele însuşi de „acţiune"). Nu trebuie acordată importanţă, cum făcea Buxtorf, diferitelor persoane ale verbului, pentru că anumite pronume au şi ele proprietatea de a le desemna. Trebuie, dimpotrivă, să aducem în prim plan ceea ce îl constituie: verbul *afirmă*, cu alte cuvinte el arată „că discursul în care e folosit acest cuvînt este discursul unui om care nu doar concepe numele, dar le şi judecă[1]". Există propoziţie – şi discurs – atunci cînd între două lucruri este afirmată o legătură de atribuire, atunci cînd se spune că aceasta *este* aceea[2]. Întreaga specie a verbului se reduce la unul singur care înseamnă: *a fi*. Toate celelalte se servesc în secret de această funcţie unică, dar pe care au acoperit-o cu determinări care ascund: i s-au adăugat atribute, şi în loc să spunem „eu sînt cîntînd", spunem „eu cînt"; i s-au adăugat indicaţii de timp, şi în loc să spunem: altădată, eu sînt cîntînd, s-a spus: eu cîntam; în sfîrşit, anumite limbi au integrat în verb subiectul însuşi, astfel că latinii nu spun: *ego vivit*, ci *vivo*. Toate acestea nu sînt decît depuneri şi sedimentări în jurul şi deasupra unei funcţii verbale absolut neînsemnate, dar esenţiale, „doar verbul *a fi* şi-a păstrat această simplicitate[3]". Întreaga esenţă a limbajului se condensează în acest cuvînt singular. Fără el, totul ar fi rămas tăcut, iar oamenii, ca unele animale, ar fi putut foarte bine să facă uz de vocea lor, dar nici unul dintre strigătele lansate în pădure nu ar fi putut vreodată lega marele lanţ al limbajului.

În epoca clasică, fiinţa brută a limbajului – această masă de semne presărate prin lume pentru a ne exercita în ea interogarea noastră – s-a făcut nevăzută, dar limbajul a legat cu fiinţa noi raporturi, mai greu de sesizat, pentru că printr-un cuvînt limbajul o enunţă şi o regăseşte; din interiorul lui însuşi, o afirmă; şi totuşi, n-ar putea exista ca limbaj dacă acest cuvînt, el singur, n-ar susţine dinainte orice discurs posibil. Fără o modalitate de a desemna fiinţa, nici vorbă de limbaj; dar fără limbaj, nici vorbă de verbul *a fi*, care nu este decît o parte din el. Acest simplu cuvînt este fiinţa reprezentată în limbaj; dar

[1] *Logique de Port-Royal*, pp. 106-107.
[2] Condillac, *Grammaire*, p. 115.
[3] *Logique de Port-Royal*, p. 107. Cf. Condillac, *Grammaire*, pp. 132-134. În *L'Origine des connaissances*, istoria verbului este analizată într-un mod puţin diferit, dar nu şi funcţia sa – D. Thiébault, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), vol. I, p. 216.

este totodată ființa reprezentativă a limbajului – ceea ce, permițîndu-i să afirme ceea ce spune, îl face susceptibil de adevăr sau de eroare. Punct prin care el se deosebește de toate semnele, care pot fi conforme, fidele, adaptate sau nu la ceea ce desemnează, dar nu sînt niciodată adevărate sau false. Limbajul este, de la un capăt la altul, *discurs*, prin această putere aparte a unui cuvînt care depășește sistemul de semne către ființa a ceea ce este semnificat.

Dar de unde vine această putere? Și care este acest sens care, debordînd cuvintele, întemeiază propoziția? Gramaticienii de la Port-Royal spuneau că sensul verbului *a fi* este de a afirma. Ceea ce reușea să indice în ce regiune a limbajului se află privilegiul său absolut, dar nu spunea deloc în ce consta acesta. Nu trebuie înțeles că verbul a fi conține ideea afirmației, deoarece chiar acest cuvînt, *afirmație*, ca și vocabula *da*, o conțin în egală măsură[1]; deci mai degrabă afirmarea ideii este aceea asigurată de el. Dar a afirma o idee înseamnă oare a-i anunța existența? Este exact ceea ce gîndește Bauzée, care găsește aici un motiv pentru care verbul a primit în forma sa variațiile de timp: pentru că esența lucrurilor nu se schimbă, numai existența lor apare și dispare, numai ea are un trecut și un viitor[2]. La care Condillac poate atrage atenția că dacă existența poate fi retrasă lucrurilor, înseamnă că ea nu este nimic mai mult decît un atribut și că verbul poate afirma la fel de bine moartea sau existența. Singurul lucru pe care îl afirmă verbul este coexistența a două reprezentări: aceea, de exemplu, a verdeții și a arborelui, a omului și a existenței sau a morții; iată de ce timpul verbelor nu îl indică pe acela cînd lucrurile au existat în absolut, ci numai un sistem relativ de anterioritate sau de simultaneitate a lucrurilor între ele[3]. Coexistența, într-adevăr, nu este un atribut al lucrului însuși, ci nimic mai mult decît o formă a reprezentării: a spune că verdele și arborele coexistă, înseamnă a spune că sînt legate în toate sau în cea mai mare parte a impresiilor pe care eu le primesc.

Astfel încît verbul *a fi* ar avea esențialmente funcția de a raporta orice limbaj la reprezentarea pe care o desemnează.

1 Cf. *Logique de Port-Royal*, p. 107 și Abatele Girard, *Les Vrais Principes de la langue française*, p. 56 și urm.
2 Bauzée, *Grammaire générale*, I, p. 426.
3 Condillac, *Grammaire*, pp. 185-186.

Ființa către care el trimite semnele este nici mai mult nici mai puțin decît ființa gîndirii. Comparînd limbajul cu un tablou, un gramatician de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea a definit substantivele drept forme, adjectivele drept culori și verbul drept pînza însăși pe care acestea apar. Pînză invizibilă, în întregime acoperită de strălucirea și desenul cuvintelor, dar care oferă limbajului locul unde să-și pună în valoare pictura; ceea ce desemnează verbul este, pînă la urmă, caracterul reprezentativ al limbajului, faptul că el își are locul său în gîndire și că singurul cuvînt care poate să depășească limita semnelor și să le întemeieze în adevăr nu ajunge niciodată decît la reprezentarea însăși. Astfel încît funcția verbului se vede identificată cu modul de existență al limbajului, pe care ea îl parcurge pe toată lungimea sa: a vorbi înseamnă în același timp a reprezenta prin semne și a da semnelor o formă sintetică cerută de verb. Cum spune Destutt, verbul este atribuirea: suportul și forma tuturor atributelor: „verbul *a fi* se află în toate propozițiile, pentru că nu putem spune că un lucru este într-un anumit fel fără a spune totodată că este... Dar acest cuvînt, *este*, care există în toate propozițiile face parte totdeauna din atribut, este totdeauna începutul și baza acestuia, *este*, atributul general și comun[1]".

Observăm cum, ajunsă la acest grad de generalitate, funcția verbului nu va mai avea decît să se disocieze, imediat ce domeniul unitar al gramaticii generale va dispărea. Cînd dimensiunea gramaticalului pur va fi eliberată, propoziția nu va mai fi decît o unitate de sintaxă. Verbul va figura în ea printre celelalte cuvinte, cu propriul său sistem de concordanță, de flexiuni și de regim. Iar la cealaltă extremă, puterea de manifestare a limbajului va reapărea într-o problemă autonomă, mai arhaică decît gramatica. Și de-a lungul întregului secol al XIX-lea, limbajul va fi interogat în natura sa enigmatică de verb: acolo unde este cel mai aproape de ființă, cel mai capabil să o numească, să transmită sau să facă să scînteieze sensul său fundamental, să-l facă absolut manifest. De la Hegel la Mallarmé, această uimire în fața raporturilor dintre ființă și limbaj va pune în cumpănă reintroducerea verbului în ordinea omogenă a funcțiilor gramaticale.

[1] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, p. 64.

IV. ARTICULAREA

Verbul *a fi*, amestec de atribuire și afirmație, întretăiere a discursului asupra posibilității primare și radicale de a vorbi, definește cea dintîi invariantă a propoziției și cea mai de bază. Alături de el, de-o parte și de alta, elemente: părți ale discursului, sau ale „cuvîntării". Aceste plaje sînt încă indiferente și determinate numai de figura firavă, aproape imperceptibilă și centrală care desemnează ființa; ele funcționează în jurul acestui „judicator" ca lucru de judecat – *judicande* – și lucru judecat – *judicat*.[1] Cum poate acest desen pur al propoziției să se transforme în fraze distincte? Cum poate discursul să enunțe întregul conținut al unei reprezentări?

Pentru că el este făcut din cuvinte care *numesc*, parte cu parte, ceea ce se oferă reprezentării.

Cuvîntul desemnează, cu alte cuvinte, în natura sa el este nume. Nume propriu, dat fiind că este îndreptat spre cutare reprezentare și nu spre alta. Astfel că în fața uniformității verbului – care nu e niciodată decît enunțarea universală a atribuirii – forfotesc numele, la infinit. Ar trebui să existe tot atîtea cuvinte, cîte lucruri de numit. Dar fiecare nume ar fi atunci atît de puternic atașat de singura reprezentare pe care o desemnează, încît nici cea mai mică atribuire n-ar putea fi măcar formulată; iar limbajul ar recădea sub el însuși: „dacă n-am avea drept substantive decît numele proprii, ar trebui să le multiplicăm la nesfîrșit. Aceste cuvinte, a căror multitudine ar supraîncărca memoria, n-ar pune nici o ordine în obiectele cunoștințelor noastre și, în consecință, nici în ideile noastre, și toate discursurile noastre ar fi în cea mai mare confuzie[2]". Numele nu pot funcționa în frază și nu pot permite atribuirea decît dacă unul dintre ele (atributul cel puțin) desemnează un oarecare element comun mai multor reprezentări. Generalitatea numelui este tot atît de necesară părților discursului pe cît îi este formei propoziției desemnarea ființei.

Această generalitate poate fi dobîndită în două feluri. Fie printr-o articulare orizontală, grupînd indivizii care au între ei anumite identități și separîndu-i pe cei diferiți; ea formează

[1] U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, p. 11.
[2] Condillac, *Grammaire*, p. 152.

atunci o generalizare succesivă a unor grupuri din ce în ce mai largi (şi din ce în ce mai puţin numeroase); ea le poate de asemenea subdiviza aproape la infinit prin distincţii noi, regăsind astfel numele propriu din care este parte[1]; întreaga ordine a coordonărilor şi subordonărilor este acoperită de limbaj şi fiecare dintre aceste puncte figurează aici cu numele său: de la individ la specie, apoi de la aceasta la gen şi la clasă, limbajul se articulează exact pe domeniul generalităţilor crescînde; această funcţie taxinomică este manifestată în limbaj de substantive: spunem un animal, un patruped, un cîine, un cocker[2]. Fie printr-o articulare verticală, legată de prima, pentru că sînt indispensabile una celeilalte; această a doua articulare distinge lucrurile care subzistă prin ele însele şi pe acelea – modificări, trăsături, accidente sau caractere – pe care nu le putem întîlni niciodată în stare independentă: în profunzime, substanţele; la suprafaţă, calităţile; această separaţie – această metafizică, cum spunea Adam Smith[3] – este manifestată în discurs prin prezenţa unor adjective care desemnează în reprezentare tot ceea ce nu poate subzista prin sine. Articularea primară a limbajului (dacă dăm deoparte verbul *a fi* care este şi condiţie, şi parte a discursului) se face deci după două axe ortogonale: una care merge de la individul particular spre general; cealaltă care merge de la substanţă spre calitate. La încrucişarea lor se află substantivul comun; la o extremitate numele propriu, la cealaltă adjectivul.

Dar aceste două tipuri de reprezentare nu dinsting cuvintele între ele decît exact în măsura în care reprezentarea este analizată după chiar acest model. Cum spun autorii *Logicii de la Port-Royal:* cuvintele „care semnifică lucrurile se numesc nume *substantive,* ca *pămînt, soare.* Cele care semnifică modalităţile, marcînd în acelaşi timp subiectul căruia i se potrivesc, se numesc nume *adjective,* ca *bun, just, rotund*[4]". Între articularea limbajului şi aceea a reprezentării, există totuşi un joc. Cînd vorbim de „albeaţă", desemnăm o calitate, dar o desemnăm printr-un substantiv: cînd vorbim de „fiinţe umane", folosim un adjectiv pentru a desemna indivizi care subzistă prin

[1] Id., *ibid.,* p. 155.

[2] Id., *ibid.,* p. 153. Cf. şi A. Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues,* pp. 408-410.

[3] A. Smith, *loc. cit.,* p. 410.

[4] *Logique de Port-Royal,* p. 101.

ei înșiși. Acest decalaj nu arată că limbajul se supune altor legi decît reprezentarea: ci dimpotrivă, că el întreține, cu el însuși, și în profunzimea sa proprie, raporturi care sînt identice cu cele ale reprezentării. Nu este el oare, într-adevăr, o reprezentare dedublată, și nu are el putința de a combina, din elementele reprezentării, o reprezentare distinctă de prima, deși ea nu are drept funcție și sens decît de a o reprezenta? Dacă discursul acaparează adjectivul care desemnează o modificare și îl pune în evidență în interiorul frazei ca *substanța* însăși a propoziției, atunci adjectivul devine substantiv; dimpotrivă, numele care se comportă în frază ca un accident devine la rîndul său adjectiv, desemnînd totodată, ca și înainte, substanțe. „Pentru că substanța este ceea ce subzistă prin sine însuși, au fost numite substantive toate cuvintele care subzistă prin ele însele în discurs, chiar și atunci cînd semnifică accidente. Și, dimpotrivă, au fost numite adjective acelea care semnifică substanțe atunci cînd, în maniera lor de a semnifica, ele trebuie alăturate altor nume în discurs.[1]" Elementele propoziției au între ele raporturi identice acelora ale reprezentării; dar această identitate nu este asigurată punct cu punct, astfel încît orice substanță să fie desemnată de un substantiv și orice accident de un adjectiv. Este vorba de o identitate globală și de natură: propoziția este o reprezentare; ea se articulează în aceleași moduri ca și reprezentarea; dar de ea depinde putința de a articula într-un fel sau în altul reprezentarea care articulează o alta, cu o posibilitate de decalaj care constituie în același timp libertatea discursului și diferențierea dintre limbi.

Acesta este cel dintîi strat de articulare: cel mai superficial, în orice caz cel mai aparent. De-acum înainte, totul poate deveni discurs. Dar într-un limbaj încă prea puțin diferențiat: pentru a lega numele între ele, nu dispunem încă decît de monotonia verbului *a fi* și de funcția sa atributivă. Or, elementele reprezentării se articulează după o întreagă rețea de raporturi complexe (succesiune, subordonare, consecință) care trebuie trecute în limbaj pentru ca acesta să devină realmente reprezentativ. De aici toate cuvintele, silabele, chiar literele care, circulînd între nume și verbe, trebuie să desemneze acele idei pe care *Port-Royal* le numea „accesorii"; sînt necesare prepoziții și conjuncții; sînt necesare semne de sintaxă care să

[1] *Ibid.*, p. 101.

indice raporturile de identitate sau de concordanţă, ca şi pe acelea de dependenţă sau de regim[1]: mărci ale pluralului şi genului, cazuri ale declinărilor; sînt necesare, în sfîrşit, cuvinte care să raporteze substantivele comune la indivizii pe care îi desemnează, acele articole sau acele demonstrative pe care Lemercier le numea „concretizori" sau „dezabstractori[2]". O asemenea pulbere de cuvinte constituie o articulare inferioară faţă de unitatea numelui (substantiv sau adjectiv) aşa cum era aceasta solicitată de forma nudă a propoziţiei: nici unul dintre aceste cuvinte nu deţine, dincolo de el şi în stare izolată, un conţinut reprezentativ fix şi determinat; ele nu acoperă o idee – chiar accesorie – decît o dată ce sînt legate de alte cuvinte; în vreme ce numele şi verbele sînt „semnificative absolute", ele nu au semnificaţie decît într-un mod relativ[3]. Fără îndoială, ele se adresează reprezentării; nu există decît în măsura în care aceasta, analizîndu-se, lasă să se vadă reţeaua interioară a acestor relaţii; dar ele însele nu au valoare decît prin ansamblul gramatical din care fac parte. Ele stabilesc în limbaj o articulare nouă şi de natură mixtă, în acelaşi timp reprezentativă şi gramaticală, fără ca vreuna dintre aceste două ordini să se poată suprapune exact peste cealaltă.

Iată că fraza se populează cu elemente sintactice care sînt de o tăietură mai fină decît figurile mari ale propoziţiei. Acest nou decupaj pune gramatica generală în faţa necesităţii unei alegeri: fie să urmeze cu analiza sub nivelul unităţii nominale şi să scoată la iveală, înaintea semnificaţiei, elementele neînsemnate din care este clădită, fie să reducă printr-un demers regresiv această unitate nominală, să recunoască în ea măsuri mai restrînse şi să-i regăsească eficacitatea reprezentativă dedesubtul cuvintelor întregi, în particule, în silabe şi chiar în litere. Aceste posibilităţi sînt oferite – mai mult: sînt prescrise – din clipa în care teoria limbilor îşi ia drept obiect discursul şi analiza valorilor sale reprezentative. Ele definesc *punctul de erezie* care divizează gramatica secolului al XVIII-lea.

1 Duclos, *Commentaire à la Grammaire de Port-Royal* (Paris, 1754), p. 213.

2 J.-B. Lemercier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science* (Paris, 1806), pp. 63-65.

3 Harris, *Hermès*, pp. 30-31 (cf. şi A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues*, pp. 408-409).

„Am putea presupune, spune Harris, că orice semnificaţie este, ca şi corpul, divizibilă într-o infinitate de alte semnificaţii, divizibile la rîndul lor la infinit? Ar fi o absurditate; trebuie deci să admitem în mod necesar că există sunete semnificative din care nici o parte nu poate avea prin ea însăşi semnificaţie[1]". Semnificaţia dispare imediat ce sînt disociate sau suspendate valorile reprezentative ale cuvintelor: apar, în independenţa lor, materiale care nu se articulează pe gîndire şi ale căror legături nu se pot reduce la cele ale discursului. Există o „mecanică" proprie concordanţelor, regimurilor, flexiunilor, silabelor şi sunetelor, şi, despre această mecanică, nici o valoare reprezentativă nu poate da seamă. Limba trebuie tratată ca şi maşinile care, puţin cîte puţin, se perfecţionează[2]: în forma sa cea mai simplă, propoziţia nu este compusă decît dintr-un subiect, un verb, un atribut; şi orice adiţie de sens cere o nouă şi întreagă propoziţie; astfel, cele mai rudimentare dintre maşini presupun principii de mişcare care diferă pentru fiecare dintre organele lor. Dar atunci cînd se perfecţionează, ele supun unuia şi aceluiaşi principiu toate organele lor, care nu mai sînt în acest caz decît intermediarii, mijloacele de transformare şi punctele de aplicaţie acelui principiu; tot aşa, perfecţionîndu-se, limbile fac să se transmită sensul unei propoziţii prin organe gramaticale care nu au în sine valoare reprezentativă, dar au drept rol precizarea acestei valori, legarea elementelor sale, indicarea determinărilor ei actuale. Într-o frază, şi dintr-o singură mişcare, putem marca raporturi de timp, de consecinţă, de posesiune, de localizare, care se încadrează efectiv în seria subiect-verb-atribut, dar nu pot fi analizate printr-o distincţie atît de vastă. De aici, importanţa pe care au luat-o, de la Bauzée[3] încoace, teoriile complementului, ale subordonării. De aici, de asemenea, rolul din ce în ce mai mare al sintaxei; în epoca lui *Port-Royal,* aceasta era identificată cu construcţia şi ordinea cuvintelor, deci cu derularea interioară a propoziţiei[4]; o dată cu Sicard, ea a devenit independentă: este cea „care impune fiecărui cuvînt forma sa proprie[5]". Şi astfel, autonomia

[1] Id., *ibid.,* p. 57.
[2] A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues,* pp. 403-431.
[3] Bauzée *(Grammaire générale)* foloseşte pentru prima dată termenul de „complement".
[4] *Logique de Port-Royal,* p. 117 şi urm.
[5] Abatele Sicard, *Eléments de la grammaire générale,* vol. II, p. 2.

gramaticalului se conturează, așa cum va fi ea definită, la sfîrșitului secolului, de Sylvestre de Saci, atunci cînd, cel dintîi după Sicard, el distinge analiza logică a propoziției de aceea, gramaticală, a frazei[1].

Se înțelege de ce analize de acest gen au rămas în suspensie atîta timp cît discursul a fost obiectul gramaticii; o dată atins un strat al articulării în care valorile reprezentative se năruiau, se trecea de cealaltă parte a gramaticii, acolo unde ea nu mai avea priză, într-un domeniu al uzajului și al istoriei: sintaxa, în secolul al XVIII-lea, era considerată locul arbitrarului, unde se desfășurau după fantezia lor habitudinile fiecărui popor[2].

În orice caz, ele nu puteau fi, în secolul al XVIII-lea, nimic mai mult decît posibilități abstracte, nu prefigurări a ceea ce avea să fie filologia, ci ramură neprivilegiată a unei alegeri. Pornind de la același punct de erezie, vedem dezvoltîndu-se o reflecție care, pentru noi și pentru știința limbajului pe care am clădit-o începînd cu secolul al XIX-lea, este lipsită de valoare, dar care permitea atunci menținerea întregii analize a semnelor verbale în interiorul discursului. Și care, prin această acoperire exactă, făcea parte dintre figurile pozitive ale cunoașterii. Era cercetată obscura funcție nominală ce se considera a fi investită și ascunsă în aceste cuvinte, în aceste silabe, în aceste flexiuni, în aceste litere pe care analiza prea laxă a propoziției le lăsa să treacă prin grila sa. Aceasta pentru că, în ultimă instanță, așa cum remarcau autorii *Logicii de la Port-Royal,* toate particulele de legătură au un anumit conținut, dat fiind că ele reprezintă felul în care obiectele sînt legate între ele și se înlănțuie în reprezentările noastre[3]. Nu putem presupune că ele au fost nume ca și celelalte? Dar că, în loc să se substituie obiectelor, ele ar fi luat locul gesturilor prin care oamenii indicau aceste obiecte sau simulau legăturile și succesiunea lor?[4] Sînt cuvintele care fie și-au pierdut puțin cîte puțin sensul propriu (aceasta, într-adevăr, nu era totdeauna vizibil, pentru că era legat de

[1] Sylvestre de Saci, *Principes de grammaire générale* (1799). Cf. și U. Domergue, *Grammaire générale analytique,* pp. 29-30.

[2] Cf. de exemplu Abatele Girard, *Les Vrais Principes de la langue française* (Paris, 1747), pp. 82-83.

[3] *Logique de Port-Royal,* p. 59.

[4] Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion,* pp. 23-24.

gesturi, de corp şi de situaţia locutorului), fie au fost încorporate altor cuvinte în care găseau un suport stabil şi cărora le furnizau în schimb un întreg sistem de modificări[1]. Astfel încît toate cuvintele, oricare ar fi ele, sînt nume adormite: verbele au îmbinat numele-adjective cu verbul *a fi;* conjuncţiile şi prepoziţiile sînt numele gesturilor de-acum imobile; declinările şi conjugările nu sînt nimic mai mult decît nume absorbite. Cuvintele, acum, se pot deschide şi pot elibera zborul tuturor numelor adunate în ele. Cum spunea Le Bel cu titlu de principiu fundamental al analizei, „nu există asamblare ale cărei părţi să nu fi existat separat înainte de a fi fost asamblate[2]", ceea ce îi permitea să reducă toate cuvintele la elemente silabice unde reapăreau în sfîrşit vechile nume uitate, singurele vocabule care avuseseră posibilitatea de a exista alături de verbul a fi: *Romulus,* de exemplu[3], vine de la *Roma* şi *moliri* (a construi); iar *Roma* vine de la *Ro* care desemna forţa *(Robur)* şi de la *Ma,* care indica grandoarea (*magnus*). În acelaşi mod, Thiébault descoperă în „a abandona" (fr. *abandonner*) trei semnificaţii latente: *a* care „prezintă ideea tendinţei sau a destinaţiei unui lucru spre un alt lucru"; *ban* care „dă ideea totalităţii corpului social" şi *do* care indică „actul prin care se renunţă la un lucru[4]".

Şi dacă trebuie să ajungem, dincolo de silabe, pînă la literele înseşi, vom culege şi acolo valorile unei nominaţii rudimentare. Cu asta s-a ocupat de minune Court de Gébelin, spre gloria sa cea mai mare şi cea mai perisabilă; „tuşeul labial, cel mai lesne de folosit, cel mai suav, cel mai graţios, servea la desemnarea primelor fiinţe pe care omul le cunoaşte, acelea care-l înconjoară şi cărora le datorează totul" (papa, maman, baiser). În schimb, „dinţii sînt tot atît de fermi pe cît sînt buzele de mobile şi de flexibile; intonaţiile care provin de aici sînt puternice, sonore, zgomotoase... Cu ajutorul tuşeului dental se exprimă *tunetul, răsunetul, stupoarea;* prin ea desemnăm *toba, timpanul, trompeta*". Izolate, vocalele la rîndul lor pot etala secretul numelor milenare asupra cărora uzajul le-a fixat: A pentru posesiune (a avea), E pentru existenţă, I pentru putinţă,

[1] Id., *ibid.,* pp. 24-28.
[2] Le Bel, *Anatomie de la langue latine* (Paris, 1764), p. 24.
[3] Id., *ibid.,* p. 8.
[4] D. Thiébault, *Grammaire philosopique* (Paris, 1802), pp. 172-173.

O pentru mirare (ochii care se rotunjesc), U pentru umiditate, deci pentru umoare[1]. Şi poate, în adîncul cel mai vechi al istoriei noastre, consoanele şi vocalele, distinse numai după două grupe confuze încă, formau într-un fel singurele două nume articulate de limbajul uman: vocalele cîntătoare spuneau pasiunile; asprele consoane – nevoile[2]. Putem distinge încă vorbirile colţuroase ale Nordului – o pădure a guturalelor, a foamei şi a frigului – şi limbile meridionale, pline de vocale, născute din întîlnirea matinală a păstorilor, cînd „din cristalul pur al fîntînilor izvorau primele flăcări ale dragostei".

În toată profunzimea sa, şi pînă la sunetele cele mai arhaice care pentru prima dată l-au smuls din strigăt, limbajul îşi păstrează funcţia reprezentativă; în fiecare dintre articulaţiile sale, din străfundul timpului, el totdeauna a *numit*. El nu este în sine decît un imens freamăt al denominaţiilor care se acoperă, se comprimă, se ascund, se menţin totuşi pentru a permite analiza sau compunerea reprezentărilor celor mai complexe. În interiorul frazelor, chiar acolo unde semnificaţia pare să recurgă la un sprijin mut în silabe neînsemnate, există totdeauna o nominaţie ataşată, o formă care ţine închisă între pereţii săi sonori imaginea reflectată a unei reprezentări invizibile şi totuşi de neşters. Pentru filologia secolului al XIX-lea, asemenea analize au rămas, în sensul strict al termenului, „literă moartă". Nu şi pentru o întreagă experienţă a limbajului, mai întîi ezoterică şi mistică în epoca lui Saint-Marc, a lui Reveroni, a lui Fabre d'Olivet, a lui Oegger, apoi literară atunci cînd enigma cuvîntului a reapărut în fiinţa ei masivă, cu Mallarmé, Roussel, Leiris sau Ponge. Ideea că, distrugînd cuvintele, nu regăsim nici zgomote, nici elemente pur arbitrare, ci alte cuvinte care, pulverizate la rîndul lor, eliberează altele, această idee este în acelaşi timp negativul întregii ştiinţe moderne a limbilor şi mitul în care noi transcriem cele mai obscure puteri ale limbajului, şi cele mai reale. Limbajul poate deveni obiect al ştiinţei fără doar şi poate pentru că e arbitrar şi pentru că putem defini cu ce condiţie este el semnificant. Dar pentru că el nu a încetat să vorbească dincoace de sine însuşi, pentru că valori inepuizabile

[1] Court de Gébelin, *Histoire naturelle de la parole* (éd. 1816), pp. 98-104.

[2] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (*Oeuvres*, éd. 1826, vol. XIII, pp. 144-151 şi 188-192).

îl pătrund mai profund decît ne-am putea aştepta, putem vorbi în el în acest murmur la infinit unde se leagă literatura. În epoca clasică însă, raportul nu era nici pe departe acelaşi; cele două figuri se suprapuneau cu exactitate: pentru ca limbajul să fie cuprins în întregime în forma generală a propoziţiei, trebuia ca fiecare cuvînt, în cea mai mică dintre parcelele sale, să fie o nominaţie meticuloasă.

V. DESEMNAREA

Şi, totuşi, teoria „nominaţiei generalizate" descoperă la capătul limbajului un anumit raport faţă de lucruri, care este de o cu totul altă natură decît forma propoziţională. Dacă, în adîncul său, limbajul are funcţia de a numi, adică de a face să apară o reprezentare sau de a o arăta, parcă, cu degetul, el este indicaţie şi nu judecată. El se leagă de lucruri printr-o marcă, o notă, o figură asociată, un gest care desemnează: nimic care să fie reductibil la un raport de predicaţie. Principiul nominaţiei primare şi al originii cuvintelor echilibrează întîietatea formală a judecăţii. Ca şi cum, de o parte şi de alta a limbajului desfăşurat în toate articulaţiile sale, s-ar afla fiinţa în rolul său verbal de atribuire şi originea în rolul său de desemnare primară. Aceasta din urmă permite substituirea cu un semn a ceea ce este indicat, cealaltă, legarea unui conţinut de altul. Şi regăsim astfel, în opoziţia lor, dar şi în apartenenţa lor reciprocă, cele două funcţii de legătură şi de substituţie care au fost atribuite semnului în general o dată cu puterea sa de a analiza reprezentarea.

A readuce la lumină originea limbajului înseamnă a regăsi momentul primitiv cînd el era pură desemnare. Şi prin aceasta trebuie explicate în acelaşi timp arbitrarul său (dat fiind că ceea ce desemnează poate fi la fel de diferit de ceea ce arată ca şi un gest de obiectul pe care îl vizează) şi raportul său profund cu ceea ce el numeşte (dat fiind că o anume silabă sau un anume cuvînt au fost totdeauna alese pentru a desemna un anume lucru). La prima cerinţă răspunde analiza limbajului de acţiune, la cea de-a doua, studiul rădăcinilor. Dar ele nu sînt opuse, ca în *Cratylos* explicaţia prin „natură" şi explicaţia prin

„lege"; ele sînt, dimpotrivă, absolut indispensabile una celeilalte, pentru că prima dă seamă de substituirea desemnatului prin semn şi a doua justifică puterea permanentă de desemnare a acestui semn.

Limbajul de acţiune este vorbit de corp; şi totuşi, el nu e dat din capul locului. Ceea ce natura permite este numai ca, în diversele situaţii în care se găseşte, omul să facă gesturi; chipul său este agitat de mişcări; el scoate strigăte nearticulate, care, adică, nu sînt „produse nici cu limba, nici cu buzele[1]". Toate acestea nu sînt încă nici limbaj, nici măcar semn, ci efect şi urmare a animalităţii noastre. Această agitaţie manifestă are totuşi însuşirea de a fi universală, pentru că ea nu depinde decît de conformaţia organelor noastre. De unde posibilitatea, pentru om, de a remarca identitatea acestei conformaţii la el şi la tovarăşii săi. El poate deci asocia strigătului pe care-l aude la celălalt, grimasei pe care i-o zăreşte pe faţă, aceleeaşi reprezentări care, de mai multe ori, au însoţit propriile sale strigăte şi mişcări. El poate interpreta această mimică drept marca şi substitutul gîndirii celuilalt. Ca pe un semn. Comprehensiunea poate începe. El poate, în schimb, utiliza această mimică devenită semn pentru a suscita la partenerii săi ideea pe care o încearcă el însuşi, senzaţiile, nevoile, durerile care sînt de obicei asociate unor astfel de gesturi şi sunete: strigăt lansat într-adins în faţa aproapelui şi în direcţia unui obiect, pură interjecţie[2]. Cu acest uz concertat al semnului (deja expresie), ceva de felul unui limbaj e pe cale de a se naşte.

Observăm, prin aceste analize comune lui Condillac şi lui Destutt, că limbajul de acţiune leagă, printr-o geneză, limbajul de natură. Dar mai mult pentru a-l detaşa de natură decît pentru a-i fixa rădăcini în ea. Pentru a marca diferenţa sa de neşters faţă de strigăt şi a pune bazele a ceea ce constituie artificiul său. Atîta timp cît este simplă prelungire a corpului, acţiunea n-are nici o putere de a vorbi: ea nu este limbaj. Ea devine limbaj, dar la capătul unor operaţiuni determinate şi complexe: constatarea unei analogii de raporturi (strigătul celuilalt este pentru senzaţia pe care el o încearcă – necunoscută – ceea ce strigătul

[1] Condillac, *Grammaire*, p. 8.

[2] Toate părţile discursului n-ar fi atunci decît fragmentele descompuse şi combinate ale acestei interjecţii iniţiale (Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, p. 75).

meu este pentru dorința sau pentru spaima mea); inversarea timpului și folosirea voluntară a semnului înaintea reprezentării pe care o desemnează (înainte de a încerca o senzație de foame destul de puternică pentru a mă face să strig, eu scot strigătul care îi este asociat); în fine, intenția de a face să apară la celălalt reprezentarea corespunzînd strigătului sau gestului (dar cu precizarea că, scoțînd un strigăt, eu nu fac să apară și nu înțeleg să fac să apară senzația de foame, ci reprezentarea raportului între acest semn și propria mea dorință de a mînca). Limbajul nu este posibil decît pe fondul acestei întrepătrunderi. El nu se sprijină pe o mișcare naturală de înțelegere sau de expresie, ci pe raporturile reversibile și analizabile ale semnelor și reprezentărilor. Nu există limbaj atunci cînd reprezentarea se exteriorizează, ci cînd, într-un mod concertat, ea detașează din sine un semn și se lasă reprezentată prin el. Deci nu în calitate de subiect vorbitor, nici din interiorul unui limbaj deja făcut descoperă omul în jurul lui semne care ar fi tot atîtea cuvinte mute care trebuie descifrate și făcute din nou să se audă; ci pentru că reprezentarea își atribuie semne, de aceea pot apărea cuvinte și cu ele un întreg limbaj, care nu este decît organizarea ulterioară a semnelor sonore. În ciuda numelui său, „limbajul de acțiune" face să iasă la suprafață ireductibila rețea de semne care separă limbajul de acțiune.

Prin aceasta, el își întemeiază artificiul pe natură. Aceasta pentru că elementele din care este compus acest limbaj de acțiune (sunete, gesturi, grimase) sînt propuse succesiv de natură și totuși ele nu au, în cea mai mare parte, nici o identitate de conținut cu ceea ce desemnează, ci în primul rînd raporturi de simultaneitate sau de succesiune. Strigătul nu seamănă cu frica, nici mîna întinsă cu senzația de foame. Devenind concertate, aceste semne vor rămîne fără „fantezie și fără capriciu[1]", pentru că ele au fost instaurate, o dată pentru totdeauna, de natură; dar ele nu vor exprima natura lucrului desemnat, pentru că nu sînt deloc după chipul și asemănarea lui. Și, pornind de aici, oamenii vor putea stabili un limbaj convențional: ei dispun acum de suficiente cuvinte marcînd lucrurile pentru a putea fixa altele noi care să le analizeze și să le combine pe primele. În *Discurs pentru originea inegalității*[2], Rousseau

1 Condillac, *Grammaire*, p. 10.

2 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (cf. Condillac, *Grammaire*, p. 27, n.1.).

atrăgea atenţia asupra faptului că nici o limbă nu se poate întemeia pe un acord între oameni, pentru că aceasta presupune deja un limbaj stabilit, recunoscut şi practicat; trebuie deci să ni-l imaginăm primit, şi nu clădit de oameni. În fapt, limbajul de acţiune confirmă această necesitate şi face inutilă această ipoteză. Omul primeşte de la natură din ce să facă semne, iar aceste semne îi servesc mai întîi să se înţeleagă cu ceilalţi oameni pentru a le alege pe cele care vor fi reţinute, valorile ce li se vor recunoaşte, regulile folosirii lor; şi servesc apoi pentru a forma noi semne după modelul celor dintîi. Prima formă de acord constă în a alege semnele sonore (mai uşor de recunoscut de departe şi singurele utilizabile noaptea), a doua în a compune, pentru a desemna reprezentări încă nemarcate, sunete apropiate de acelea care indică reprezentări învecinate. Astfel se constituie limbajul propriu-zis, printr-o serie de analogii care prelungesc lateral limbajul de acţiune sau cel puţin partea sa sonoră: îi seamănă, şi „tocmai această asemănare va facilita înţelegerea. O numim analogie... Observaţi că analogia care ne dă legea nu ne dă voie să alegem semnele la întîmplare sau arbitrar[1]".

Geneza limbajului pornind de la limbajul de acţiune scapă complet alternativei între imitaţia naturală şi convenţia arbitrară. Acolo unde există natură – în semnele care apar spontan prin intermediul corpului nostru – nu există nici o asemănare; iar acolo unde există utilizare a asemănărilor, exista, o dată stabilit, acordul voluntar între oameni. Natura juxtapune diferenţele şi le leagă cu forţa; reflecţia descoperă asemănările, le analizează şi le dezvoltă. Primul timp permite artificiul, dar cu un material impus într-un mod identic tuturor oamenilor; cel de-al doilea exclude arbitrarul, dar deschide analizei căi care nu vor fi perfect superpozabile la toţi oamenii şi la toate popoarele. Legea naturii este diferenţa între cuvinte şi lucruri, separaţia verticală dintre limbaj şi ceea ce, dedesubtul lui, acesta e însărcinat să desemneze; regula convenţiilor o constituie asemănarea cuvintelor între ele, marea reţea orizontală care formează cuvintele unele din altele şi le propagă la infinit.

Înţelegem atunci de ce teoria rădăcinilor nu contrazice în nici un fel analiza limbajului de acţiune, ci vine să se instaleze

[1] Condillac, *Grammaire*, pp. 11-12.

cu maximă precizie în ea. Rădăcinile sînt cuvinte rudimentare pe care le găsim, identice, într-un mare număr de limbi – în toate probabil; ele au fost impuse de natură ca strigăte involuntare și utilizate spontan de limbajul de acțiune. Acolo au mers oamenii să le caute pentru a le face să figureze în limbile lor convenționale. Și dacă toate popoarele, pe toate meridianele, au ales, din materialul limbajului de acțiune, aceste sonorități elementare, este pentru că descopereau în ele, dar într-o manieră secundă și reflectată, o asemănare cu obiectul pe care îl desemnau sau posibilitatea de a-l aplica unui obiect analog. Asemănarea rădăcinii cu ceea ce numește nu își capătă valoarea de semn verbal decît prin convenția care i-a unit pe oameni și a stabilit într-o limbă limbajul lor de acțiune. Iată cum, din interiorul reprezentării, semnele regăsesc natura însăși a ceea ce desemnează și cum se impune, într-un mod identic tuturor limbilor, tezaurul primitiv al vocabulelor.

Rădăcinile se pot forma în mai multe feluri. Prin onomatopee, desigur, care nu este expresia spontană, ci articulație voluntară a unui semn asemănător: „a face cu vocea același zgomot pe care-l face obiectul pe care vrem să-l numim[1]". Prin utilizarea unei asemănări încercate prin senzații: „impresia culorii roșii, care este vie, rapidă, dură pentru văz, va fi foarte bine redată de sunetul R care face o impresie analoagă asupra auzului[2]". Impunînd organelor vocii mișcări analoage celor pe care avem intenția de-a le semnifica: „astfel încît sunetul care rezultă din forma și mișcarea naturală a organului adus în această stare devine numele obiectului": gîtul hîrîie pentru a desemna frecarea unui corp de altul, se dilată în interior pentru a indica o suprafață concavă[3]. În sfîrșit, utilizînd pentru a desemna un organ sunetele pe care acesta le produce în mod natural: articularea *ghen* a dat numele său pentru *gorge* (gît), de unde provine, și ne servim de dentale (*d* și *t*) pentru a desemna dinții[4]. Cu aceste articulări convenționale ale asemănării, fiecare limbă se poate dota cu jocul său de rădăcini

[1] De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues* (Paris, 1765), p. 9.

[2] Abatele Compineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues* (Paris, 1774), pp. 34-35.

[3] De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, pp. 16-18.

[4] Id., *ibid.*, vol. I, p. 14.

primitive. Joc restrîns, dat fiind că ele sînt aproape toate monosilabice şi există în număr foarte mic – două sute pentru limba ebraică, după estimările lui Bergier[1]; încă şi mai restrîns dacă ne gîndim că ele sînt (din cauza acestor raporturi de asemănare pe care le instituie) comune celor mai multe limbi: de Brosses crede că, pentru toate dialectele Europei şi Orientului, ele nu umplu, toate la un loc, „o pagină de hîrtie de scrisori". Dar tocmai de la ele se formează fiecare limbă cu particularităţile ei: „dezvoltarea lor este prodigioasă. Ca o sămînţă de ulm care produce un copac uriaş, care, scoţînd tulpini noi din fiecare rădăcină, produce, în timp, o veritabilă pădure[2]".

Limbajul se poate desfăşura acum în genealogia sa. Ea e aceea pe care de Brosses voia s-o etaleze într-un spaţiu de filiaţii continue pe care le numea „Arheologul universal[3]". În partea de sus a acestui spaţiu s-ar scrie rădăcinile – foarte puţin numeroase – pe care le utilizează limbile din Europa şi din Orient; dedesubtul fiecăreia s-ar plasa cuvintele mai complicate care derivă din ele, dar avînd grijă să apară mai întîi cele care sînt mai apropiate şi să existe o ordine destul de strînsă pentru ca între cuvinte succesive să existe distanţa cea mai mică cu putinţă. S-ar constitui astfel serii perfecte şi exhaustive, lanţuri absolut continue unde rupturile, dacă există, ar indica în mod incidental locul unui cuvînt, al unui dialect sau al unei limbi astăzi dispărute[4]. Această mare pînză fără croieli o dată constituită, am avea un spaţiu cu două dimensiuni pe care l-am putea parcurge pe abscise sau pe ordonate: pe verticală am avea filiaţia completă a fiecărei rădăcini, pe orizontală cuvintele care sînt utilizate de o limbă dată; cu cît ne-am îndepărta de rădăcinile primitive, cu atît mai complicate şi, fără îndoială, mai recente ar fi limbile definite de o linie transversală, dar, în acelaşi timp, cu atît mai mult cuvintele ar avea eficacitate şi fineţe pentru analiza reprezentărilor. Astfel, spaţiul istoric şi grila gîndirii ar fi perfect suprapuse.

Această căutare a rădăcinilor ar putea foarte bine părea o întoarcere la istorie şi la teoria limbilor-mamă pe care clasicismul, pentru un moment, lăsase impresia că le suspendase. În

[1] Bergier, *Les Eléments primitifs des langues* (Paris, 11764), pp. 7-8.
[2] De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, vol. I, p. 18.
[3] Id., *ibid.*, vol. II, pp. 490-499.
[4] Id., *ibid.*, vol. I, prefaţă, p. L.

realitate, analiza rădăcinilor nu plasează din nou limbajul într-o istorie care ar fi pentru ea un fel de mediu de naștere și de transformare. Ea face mai degrabă din istorie parcursul, în etape succesive, al decupajului simultan al reprezentării și al cuvintelor. Limbajul, în epoca clasică, nu este un fragment de istorie care autorizează, în cutare sau cutare moment, un mod anumit de gîndire și de reflecție; este un spațiu de analiză în care timpul și cunoașterea oamenilor își derulează parcursul. Că limbajul n-a devenit – sau redevenit –, prin teoria rădăcinilor, o ființă istorică, se poate dovedi cu mare ușurință prin felul în care, în secolul al XVIII-lea, se căutau etimologiile. Nu se lua drept fir director studiul transformărilor materiale ale cuvîntului, ci constanța semnificațiilor.

Această cercetare avea două aspecte: definirea rădăcinii și izolarea desinențelor și a prefixelor. A defini rădăcina înseamnă a face o etimologie. Artă care are regulile ei codificate[1]; cuvîntul trebuie curățat de toate urmele pe care le-au putut lăsa asupra lui combinațiile și flexiunile; se ajunge la un element monosilabic; se urmărește acest element în tot trecutul limbii, prin intermediul vechilor „documente și glosare"; se coboară apoi la alte limbi, și mai vechi. Iar de-a lungul acestei filiere trebuie admis că monosilabul se transformă: toate vocalele se pot substitui unele pe altele în istoria unei rădăcini, căci vocalele înseamnă vocea însăși, care este fără discontinuitate sau ruptură; consoanele, în schimb, se modifică după căi privilegiate: guturalele, lingualele, palatalele, dentalele, labialele, nazalele formează familii de consoane omofone în interiorul cărora au loc, de preferință, dar fără nici o obligație, schimbările de pronunție[2]. Singura constantă de neșters care asigură continuitatea rădăcinii de-a lungul întregii sale istorii este unitatea de sens: plaja reprezentativă care persistă la nesfîrșit. Aceasta pentru că „nimic, probabil, nu poate limita inducțiile și totul le poate servi drept fundament, de la asemănarea totală pînă la asemănările cele mai ușoare": sensul cuvintelor este „lumina cea mai sigură pe care o putem urma[3]".

[1] Cf. Mai ales Turgot, articolul *„Etymologie"* din *Encyclopédie*.

[2] Sînt, cu cîteva variante accesorii, singurele legi de variații fonetice pe care le recunosc de Brosses (*De la formation mécanique des langues*, pp. 108-123), Bergier (*Éléments primitifs des langues*, pp. 45-62), Court de Gébelin (*Histoire naturelle de la parole*, pp. 59-64), Turgot (articolul „Etymologie").

[3] Turgot, articolul „Etymologie" din *Encyclopédie*. Cf. de Brosses, p. 420.

VI. DERIVAREA

Cum se face că aceste cuvinte care, în esența lor primă, sînt nume și desemnări și care se articulează după cum se analizează reprezentarea însăși, pot să se îndepărteze irezistibil de semnificația lor de origine, să dobîndească un sens înrudit, sau mai larg, sau mai limitat? Să-și schimbe nu numai forma, dar și extensiunea? Să dobîndească noi sonorități, ca și noi conținuturi, astfel încît, pornind de la un echipament probabil identic de rădăcini, diversele limbi au format sonorități diferite și, mai mult decît atît, cuvinte ale căror sensuri nu se acoperă?

Modificările de formă sînt fără regulă, aproape nedefinite și niciodată stabile. Toate cauzele lor sînt externe: ușurință în pronunțare, mode, obișnuințe, climat – frigul favorizează „șuieratul labial", căldura, „aspirațiile guturale"[1]. În schimb, alterările de sens, dat fiind că sînt limitate pînă la a autoriza o știință etimologică, dacă nu absolut sigură, măcar „probabilă"[2], ascultă de principii pe care le putem defini. Aceste principii care atîță istoria interioară a limbilor sînt toate de ordin spațial. Unele privesc asemănarea vizibilă sau înrudirea lucrurilor între ele; celelalte privesc locul unde se depun limbajul și forma în care acesta se conservă. Figurile și scrierea.

Se cunosc două mari tipuri de scriere: aceea care evocă sensul cuvintelor; aceea care analizează și restituie sunetele. Între ele există o separație riguroasă, fie că admitem că, la anumite popoare, a doua a preluat ștafeta de la cea dintîi în urma unei veritabile „lovituri de geniu"[3], fie că admitem, atît de diferite sînt una de alta, că ele au apărut aproape simultan, prima la popoarele de desenatori, a doua la popoarele de cîntăreți[4]. A reprezenta grafic sensul cuvintelor înseamnă la origine a face desenul exact al lucrului pe care-l desemnează: la drept vorbind, nu e pe deplin o scriere, ci mai degrabă o reproducere picturală grație căreia nu pot fi transcrise decît istoriile cele mai concrete. După Warburton, mexicanii nu

[1] De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, vol. I, pp. 66-67.
[2] Turgot, articolul „Etymologie" din *Encyclopédie*.
[3] Duclos, *Remarques sur la grammaire générale*, pp. 43-44.
[4] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, II, pp. 307-312.

cunosc decît acest procedeu[1]. Scrierea veritabilă a apărut atunci cînd a început să se reprezinte nu lucrul însuşi, ci unul dintre elementele care îl constituie, sau una dintre circumstanţele obişnuite care îl marchează, sau un alt lucru căruia îi seamănă. De aici, trei tehnici: scrierea curiologică a egiptenilor, cea mai grosieră, care utilizează „principala circumstanţă a unui subiect pentru a ţine loc de întreg" (un arc pentru o bătălie, o scară pentru asediul cetăţilor); apoi hieroglifele „tropice"; ceva mai perfecţionate, care utilizează o circumstanţă remarcabilă (pentru că Dumnezeu este atotputernic, el ştie tot şi poate supraveghea oamenii, va fi reprezentat printr-un ochi); în sfîrşit, scrierea simbolică, care se foloseşte de asemănări mai mult sau mai puţin ascunse (soarele care răsare este figurat prin capul unui crocodil ai cărui ochi rotunzi sînt la nivelul suprafeţei apei)[2]. Recunoaştem aici cele trei mari figuri ale retoricii: sinecdoca, metonimia, catacreza. Şi tocmai urmînd nervura pe care acestea o prescriu vor putea evolua aceste limbaje dublate de o scriere simbolică. Ele se încarcă, treptat, de puteri poetice; primele numiri devin punctul de plecare al unor lungi metafore: acestea se complică în mod progresiv şi ajung curînd atît de departe de punctul lor de origine, încît acesta cu greu mai poate fi regăsit. Astfel se nasc superstiţiile care fac să se creadă că soarele este un crocodil sau Dumnezeu un ochi uriaş care veghează asupra lumii; aşa se nasc, de asemenea, ştiinţele ezoterice la aceia (preoţii) care îşi transmit, din generaţie în generaţie, metaforele; aşa se nasc alegoriile discursului (atît de frecvente în literaturile cele mai arhaice) şi, la fel, această iluzie că ştiinţa constă în cunoaşterea asemănărilor.

Dar istoria limbajului dotat cu o scriere figurată se opreşte curînd. Pentru că nu face deloc posibil progresul. Semnele nu se multiplică analizînd meticulos reprezentări, ci prin analogiile cele mai depărtate: astfel încît este favorizată mai mult imaginaţia popoarelor decît reflecţia lor. Credulitatea, nu ştiinţa. În plus, cunoaşterea necesită două ucenicii: întîi a cuvintelor (ca pentru orice limbaj), apoi a siglelor, care nu au nici un raport cu pronunţarea cuvintelor; o viaţă de om nu e destul de lungă pentru această dublă educaţie; şi dacă, pe deasupra,

[1] Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (trad. fr., Paris, 1744), p. 5.

[2] Id., ibid., pp. 9-23.

mai apare şi cheful de a face vreo descoperire, nu dispunem de semne pentru a o transmite. Invers, un semn transmis, deoarece nu întreţine vreun raport intrinsec cu cuvîntul pe care-l figurează, rămîne totdeauna îndoielnic: de la o epocă la alta nu putem fi niciodată siguri că acelaşi sunet sălăşluieşte în aceeaşi figură. Noutăţile sînt deci imposibile şi tradiţiile compromise. Astfel că singura grijă a cărturarilor este de a păstra „un respect superstiţios" pentru luminile primite de la strămoşi şi pentru instituţiile care le păstrează moştenire: „ei simt că orice schimbare în moravuri aduce o schimbare în limbă şi că orice schimbare în limbă le anihilează şi le spulberă întreaga ştiinţă[1]". Cînd un popor nu posedă decît o scriere figurată, politica sa trebuie să excludă istoria, sau cel puţin orice istorie care n-ar fi pur şi simplu conservare. Tocmai aici, în această raportare a spaţiului la limbaj, se situează, după Volney[2], diferenţa esenţială dintre Orient şi Occident. Ca şi cum dispunerea spaţială a limbajului ar prescrie legea timpului; ca şi cum limba nu le-ar veni oamenilor prin istorie, ci, invers, ei n-ar putea accede la istorie decît prin intermediul sistemului lor de semne. Tocmai în acest nod al reprezentării, cuvintelor şi spaţiului (cuvintele reprezentînd spaţiul reprezentării şi reprezentîndu-se la rîndul lor în timp) se formează, tăcut, destinul popoarelor.

Cu scrierea alfabetică, într-adevăr, istoria oamenilor se schimbă din temelii. Ei transcriu în spaţiu nu ideile lor, ci sunetele, şi din acestea extrag elementele comune pentru a forma un mic număr de semne unice a căror combinare va permite formarea tuturor silabelor şi a tuturor cuvintelor posibile. În timp ce scrierea simbolică, vrînd să spaţializeze reprezentările înseşi, urmează legea confuză a similitudinilor şi face limbajul să alunece în afara formelor gîndirii conştiente, scrierea alfabetică, renunţînd să deseneze reprezentarea, transpune în analiza sunetelor regulile valabile pentru raţiunea însăşi. Astfel încît, chiar dacă literele nu reprezintă ideile, se combină între ele ca ideile, iar ideile se leagă şi se dezleagă ca şi literele alfabetului[3]. Ruptura paralelismului exact între reprezentare şi grafism permite instalarea totalităţii limbajului, chiar scris, în domeniul general al analizei şi sprijinirea reciprocă a progresu-

[1] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, pp. 284-300.
[2] Volney, *Les Ruines* (Paris, 1791), cap. XIV.
[3] Condillac, *Grammaire*, cap. II.

lui scrierii şi a progresului gîndirii[1]. Aceleaşi semne grafice vor putea descompune toate cuvintele noi şi vor putea transmite, fără teamă de uitare, fiecare descoperire, imediat ce va fi fost făcută; va putea fi folosit acelaşi alfabet pentru a transcrie diferite limbi, făcînd să treacă astfel la un popor ideile altuia. Învăţarea acestui alfabet fiind foarte uşoară din cauza numărului foarte mic al elementelor sale, fiecare va putea consacra reflecţiei şi analizei ideilor timpul pe care celelalte popoare îl irosesc învăţînd literele. Şi astfel, în interiorul limbajului, foarte exact în această pliere a cuvintelor în care analiza şi spaţiul se întîlnesc, se naşte posibilitatea primară, dar infinită a progresului. În rădăcina sa, progresul, aşa cum este definit în secolul al XVIII-lea, nu este o mişcare interioară istoriei, ci rezultatul unui raport fundamental al spaţiului şi al limbajului: „Semnele arbitrare ale limbajului şi scrierii le oferă oamenilor mijlocul de a-şi asigura posesiunea ideilor lor şi de a le comunica altora precum o moştenire mereu sporită a descoperirilor fiecărui secol; iar specia umană, privită de la originea sa, pare în ochii unui filosof un tot imens care are şi el, ca fiecare individ, copilăria sa şi progresele sale[2]". Limbajul conferă rupturii perpetue a timpului continuitatea spaţiului şi tocmai în măsura în care el analizează, articulează şi decupează reprezentarea, el are puterea de a lega, peste timp, cunoaşterea lucrurilor. Prin limbaj, monotonia confuză a spaţiului se fragmentează, în vreme ce diversitatea succesiunilor se unifică.

Rămîne, însă, o ultimă problemă. Căci scrierea este suportul şi păzitorul mereu treaz al acestor analize din ce în ce mai fine. Scrierea nu este principiul lor. Nici mişcarea lor primă. Această mişcare este o alunecare comună atenţiei, semnelor şi cuvintelor. Într-o reprezentare, spiritul poate să se ataşeze, şi să ataşeze un semn verbal la un element component, la o circumstanţă care-l însoţeşte, la un alt lucru, absent, care îi este asemănător şi revine din cauza lui în memorie[3]. Aşa a evoluat limbajul şi, puţin cîte puţin, şi-a urmat deriva pornind de la desemnările primare. La origine, totul avea un nume – nume

[1] Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 424.

[2] Turgot, *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750 (*Oeuvres*, ed. Schelle, p. 215).

[3] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances* (*Oeuvres*, vol. I), pp. 75-87).

propriu sau singular. Apoi numele s-a ataşat unui singur element al acestui lucru, şi s-a aplicat tuturor celorlalţi indivizi care îl conţineau: nu se mai numea *arbore* doar cutare stejar, ci tot ce avea cel puţin trunchi şi ramuri. Numele s-a ataşat, de asemenea,la o circumstanţă marcantă: *noaptea* a desemnat nu sfîrşitul unei zile anume, ci porţiunea de întuneric care separă toate apusurile soarelui de toate aurorele. El s-a ataşat, în sfîrşit, unor analogii: s-a numit *foaie* tot ce era subţire şi neted ca foile (frunzele) unui arbore[1]. Analiza progresivă şi articularea tot mai fină a limbajului, care permit un singur nume dat mai multor lucruri, s-au realizat urmînd firul acestor figuri fundamentale pe care retorica le cunoaşte bine: sinecdoca, metonimia şi catacreza (sau metafora, dacă analogia este mai puţin sensibilă în imediat). Şi asta pentru că ele nu sînt deloc efectul unui rafinament de stil; ele trădează, dimpotrivă, mobilitatea proprie oricărui limbaj o dată ce e spontan: „sînt produse mai multe figuri într-o zi de tîrg la Hale decît în mai multe zile de şedinţe academice[2]". E foarte probabil ca această mobilitate să fi fost la origine încă şi mare decît acum: în zilele noastre analiza este atît de fină, grila atît de strînsă, raporturile de coordonare şi de subordonare atît de bine stabilite, încît cuvintele nu au deloc ocazia de a se deplasa de la locul lor. Dar la începutul umanităţii, cînd cuvintele erau rare, cînd reprezentările erau confuze încă şi rău analizate, cînd pasiunile le modificau sau le întemeiau împreună, cuvintele aveau o mare putere de deplasare. S-ar putea chiar afirma că, înainte de a fi proprii cuvintele au fost figurate: că, altfel spus, nici nu dobîndiseră statutul de nume singulare, şi se şi revărsaseră asupra reprezentărilor, prin forţa unei retorici spontane. Cum spune Rousseau, s-a vorbit, fără îndoială, de uriaşi înainte de a se desemna oamenii[3]. Mai întîi corabia a fost desemnată prin pînze, iar sufletul, „Psyché", a primit mai întîi figura unui fluture[4].

Astfel încît, ceea ce descoperim în adîncul limbajului vorbit, ca şi în acela al scrierii, este spaţiul retoric al cuvintelor: această libertate a semnului de a veni să se aşeze, în funcţie de analiza reprezentării, pe un element intern, pe un punct din

[1] Du Marsais. *Traité des tropes* (ediţia din 1811), pp. 150-151.
[2] Id., *ibid.*, p. 2.
[3] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, pp. 152-153.
[4] De Brosses, *Traité de la prononciation mécanique*, p. 267.

vecinătatea sa, pe o figură analoagă. Iar dacă limbile au diversitatea pe care o constatăm, dacă, pornind de la desemnări primitive, care au fost fără îndoială comune, datorită universalității naturii umane, ele n-au încetat să se desfășoare în forme diferite, dacă și-au avut, fiecare, istoria, modele, deprinderile, uitările lor, aceasta se întîmplă deoarece cuvintele au locul lor, nu în *timp*, ci într-un *spațiu* unde pot să-și găsească locul de origine, să se deplaseze, să se întoarcă asupra lor înșeși și să desfășoare lent o întreagă curbă: un spațiu *tropologic*. Și regăsim astfel ceea ce a servit drept punct de plecare reflecției despre limbaj. Dintre toate semnele, limbajul avea proprietatea de a fi succesiv: nu pentru că ar fi aparținut el însuși unei cronologii, ci pentru că etala în sonorități succesive simultaneitatea reprezentării. Dar această succesiune care analizează și face să apară, unele după altele, elemente discontinue, parcurge spațiul pe care reprezentarea îl oferă privirii spiritului. Astfel încît limbajul nu face decît să se așeze într-o ordine lineară dispersiunile reprezentate. Propoziția derulează și face auzită figura pe care retorica o face sensibilă privirii. Fără acest spațiu tropologic, limbajul n-ar fi format din toate aceste nume comune care permit stabilirea unui raport de atribuire. Și fără această analiză a cuvintelor, figurile ar fi rămas tăcute, instantanee și, observate în incandescența clipei, ar fi căzut de îndată într-o noapte unde nu există nici măcar timp.

De la teoria propoziției pînă la aceea a derivării, toată gîndirea clasică despre limbaj, tot ceea ce s-a numit „gramatică generală" nu este decît comentariul strîns al acestei simple fraze: „limbajul analizează". Aici a basculat, în secolul al XVII-lea, întreaga experiență occidentală a limbajului – care crezuse pînă atunci că *limbajul vorbește*.

VII. PATRULATERUL LIMBAJULUI

Cîteva observații finale. Cele patru teorii – a propoziției, a articulării, a desemnării și a derivării – seamănă cu laturile unui patrulater. Două cîte două se opun, două cîte două își oferă sprijin. Articularea este ceea ce dă conținut formei pur verbale, goale încă, a propoziției; ea o umple, dar i se opune, așa cum

o numire care diferenţiază lucrurile se opune atribuirii care le leagă. Teoria desemnării vădeşte punctul de legătură al tuturor formelor nominale pe care articularea le decupează; dar ea se opune acesteia aşa cum desemnarea instantanee, gestuală, perpendiculară se opune decupajului generalităţilor. Teoria derivării arată mişcarea continuă a cuvintelor pornind de la originea lor, dar alunecarea la suprafaţa reprezentării se opune legăturii unice şi stabile care ataşează o rădăcină unei reprezentări. În sfîrşit, derivarea se întoarce la propoziţie, pentru că fără ea desemnarea ar rămîne repliată asupra ei înseşi şi n-ar putea dobîndi acea generalitate care autorizează o legătură de atribuire; totuşi, derivarea se face după o figură spaţială, în timp ce propoziţia se derulează după o ordine succesivă.

Trebuie să notăm că între vîrfurile opuse ale acestui dreptunghi există raporturi pe care le-am putea numi diagonale. Mai întîi între articulare şi derivare: dacă poate exista un limbaj articulat, format din cuvinte care se juxtapun, sau se încastrează, sau se ordonează unele după altele, este în măsura în care, pornind de la valoarea lor de origine şi de la actul simplu al desemnării care le-a întemeiat, cuvintele n-au încetat a deriva, dobîndind o extensiune variabilă; de aici o axă care traversează întreg patrulaterul limbajului; tocmai de-a lungul acestei linii se fixează starea unei limbi: capacităţile sale de articulare sînt prescrise de punctul de derivare la care a ajuns; aici se definesc postura sa istorică şi totodată puterea sa de discriminare. Cealaltă diagonală merge de la propoziţie la origine, adică de la afirmaţia conţinută în orice act de judecare la desemnarea implicată de orice act de numire; de-a lungul acestei axe se stabileşte raportul cuvintelor cu ceea ce reprezintă ele: reiese de aici că niciodată cuvintele nu spun decît fiinţa reprezentării, dar că ele numesc totdeauna ceva reprezentat. Prima diagonală marchează progresul limbajului în puterea sa de specificare; a doua, înfăşurarea nedefinită a limbajului şi a reprezentării, dedublarea care face ca semnul verbal să reprezinte totdeauna o reprezentare. Pe această a doua linie, cuvîntul funcţionează ca substitut (cu puterea sa de a reprezenta); pe cea dintîi, ca element (cu puterea sa de a compune şi de a descompune).

În punctul de intersecţie al acestor două diagonale, în centrul patrulaterului, acolo unde dedublarea reprezentării se descoperă ca analiză şi unde substitutul are putere de repartiţie, acolo unde se plasează deci posibilitatea şi principiul unei taxi-

nomii generale a reprezentării, se află numele. A numi înseamnă, în același timp, a da o reprezentare verbală a unei reprezentări și a o plasa într-un tablou general. Toată teoria clasică a limbajului se organizează în jurul acestei ființe privilegiate și centrale. În ea se intersectează toate funcțiile limbajului, pentru că numai prin el reprezentările pot ajunge să figureze într-o proporție. Prin nume, deci, discursul se articulează pe cunoaștere. Bineînțeles, numai judecata poate fi adevărată sau falsă. Dar dacă toate numele ar fi exacte, dacă analiza pe care ele se sprijină ar fi fost perfect gîndită, dacă limba ar fi bine făcută, n-ar exista nici o dificultate în pronunțarea unor judecăți adevărate, iar eroarea, în cazul că s-ar produce, ar fi la fel de ușor de decelat și la fel de evidentă ca și într-un calcul algebric. Dar imperfecțiunea analizei și toate alunecările derivării au impus anumite nume unor analize, unor abstracțiuni și unor combinații nelegitime. Ceea ce n-ar avea nici un inconvenient (cum ar fi acela de a da un nume monștrilor din fabulă) dacă cuvîntul nu s-ar oferi ca reprezentare a unei reprezentări: astfel încît nu putem gîndi un cuvînt – oricît de abstract, general și vid ar fi – fără a afirma posibilitatea a ceea ce el reprezintă. De aceea, în mijlocul patrulaterului limbajului, numele apare atît ca punct spre care converg toate structurile limbii (el este figura sa cea mai intimă, cea mai bine protejată; purul rezultat interior al tuturor convențiilor sale, al tuturor regulilor sale, al întregii sale istorii), cît și ca punct pornind de la care limbajul poate intra într-un raport cu adevărul de pe poziția căruia va fi judecat.

Aici este nodul întregii experiențe clasice a limbajului: caracterul reversibil al analizei gramaticale care este, simultan, știință și prescripție, studiu al cuvintelor și regulă pentru a le construi, a le utiliza, a le reforma în funcția lor reprezentativă; nominalismul fundamental al filosofiei de la Hobbes pînă la Ideologie, nominalism care nu este separabil de o critică a limbajului și de toată această neîncredere față de cuvintele generale și abstracte pe care o găsim la Malebranche, la Berkeley, la Condillac și la Hume; marea utopie a unui limbaj perfect transparent, în care lucrurile înseși ar fi numite fără bruiaj, fie printr-un sistem total arbitrar, dar gîndit pînă în ultimele amănunte (limbă artificială), fie printr-un limbaj atît de natural, încît ar traduce gîndirea, ca și chipul cînd exprimă o pasiune (la acest limbaj făcut din semne imediate a visat Rousseau

în primul dintre *Dialogurile* sale). Se poate afirma că Numele este cel care organizează întregul discurs clasic; a vorbi sau a scrie nu înseamnă a spune lucrurile sau a te exprima, nu înseamnă a te juca cu limbajul, înseamnă a te îndrepta spre actul suveran al nominației, a înainta, prin limbaj, pînă spre locul unde lucrurile și cuvintele se leagă în esența lor comună și care permite să li se dea un nume. Dar o dată enunțat acest nume, tot limbajul care a condus pînă la el sau care a fost traversat pentru a-l atinge se resoarbe în el și dispare. În așa fel încît, în esența sa profundă, discursul clasic tinde mereu spre această limită; dar nu subzistă decît împingînd-o mereu mai departe. El înaintează în suspensia neîncetat menținută a Numelui. De aceea, în chiar posibilitatea sa, el este legat de retorică, adică de acel întreg spațiu care înconjoară numele, îl face să oscileze în jurul a ceea ce reprezintă, lasă să apară elementele, vecinătatea sau analogiile a ceea ce el numește. Figurile pe care le traversează discursul asigură întîrzierea numelui, care apare abia în ultimul moment, copleșindu-le și abolindu-le. Numele este *termenul final* al discursului. Și poate că toată literatura clasică își are locul în acest spațiu, în această mișcare menită a atinge un nume mereu redutabil pentru că el ucide, epuizînd-o, posibilitatea de a vorbi. Este mișcarea care a purtat cu sine experiența limbajului de la mărturisirea atît de reținută din *La Princesse de Clèves* pînă la violența nemijlocită din *Juliette*. Aici, numirea se oferă, în sfîrșit, în nuditatea ei cea mai simplă, iar figurile retoricii, care pînă atunci o țineau în suspensie, devin, răsturnate, figurile nesfîrșite ale dorinței pe care aceleași nume, mereu repetate, se străduiesc s-o parcurgă fără a le fi dat vreodată să-i atingă limita.

Întreaga literatură clasică este cuprinsă în mișcarea dinspre figura numelui spre numele însuși, trecînd de la sarcina de a numi același lucru prin figuri noi (aceasta e prețiozitatea) la aceea de a numi prin cuvinte în sfîrșit adecvate ceea ce nu ne fusese niciodată numit sau dormitase în pliurile unor cuvinte îndepărtate: precum acele taine ale inimii, acele impresii născute la limita lucrurilor și a trupului pentru care limbajul din *La Cinquième Promenade* a devenit dintr-o dată clar. Romantismul va crede că a rupt cu epoca precedentă pentru că va fi învățat să numească lucrurile cu numele lor. De fapt, întregul clasicism spre asta tindea: Hugo a împlinit promisiunea lui Voiture. Dar tocmai de aceea numele încetează să mai consti-

tuie recompensa limbajului; el devine enigmatica sa materie. Singurul moment – intolerabil şi mult timp ţinut în mare taină – în care numele a fost în acelaşi timp împlinire a limbajului şi substanţă a lui, promisiune şi materie brută, a fost atunci cînd, o dată cu Sade, el a fost traversat pe toată întinderea sa de dorinţă, pentru care era locul de apariţie, de satisfacere şi de neîntreruptă renaştere. De aceea opera lui Sade joacă în cultura noastră rolul unui neîncetat murmur primordial. Cu această violenţă a numelui pronunţat în sfîrşit pentru el însuşi, limbajul se arată în brutalitatea sa de lucru; celelalte „părţi de discurs" îşi capătă la rîndul lor propria autonomie, ele scapă suveranităţii numelui, încetează să mai formeze în jurul lui o horă accesorie de ornamente. Şi pentru că nu mai există frumuseţea unică de a „reţine" limbajul în jurul şi pe marginea numelui, de a-l face să arate ceea ce nu spune, îşi va face apariţia un discurs nondiscursiv al cărui rol va fi acela de a vădi limbajul în fiinţa sa brută. Această fiinţă proprie a limbajului este ceea ce secolul al XIX-lea va numi Verb (în opoziţie cu „verbul" clasicilor, a cărui funcţie este de a fixa, discret dar continuu, limbajul de fiinţa reprezentării). Iar discursul care deţine această fiinţă şi o eliberează pentru ea însăşi este literatura.

În jurul acestui privilegiu clasic al numelui, segmentele teoretice (propoziţie, articulare, desemnare şi derivare) definesc limitele a ceea ce a fost atunci experienţa limbajului. Analizîndu-le pas cu pas, nu a fost cîtuşi de puţin vorba de a face o istorie a concepţiilor gramaticale ale secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, nici de a stabili profilul general a ceea ce oamenii au putut să gîndească referitor la limbaj. A fost vorba de a determina în ce condiţii limbajul putea deveni obiectul unei cunoaşteri şi între ce limite se desfăşura acest domeniu epistemologic. Nu a fost vorba de a calcula numitorul comun al opiniilor, ci de a defini începînd de unde era posibilă existenţa unor opinii – unele sau altele – despre limbaj. De aceea dreptunghiul în chestiune desenează mai mult o periferie decît o figură interioară şi arată felul în care limbajul se întrepătrunde cu ceea ce îi este exterior şi indispensabil. Am văzut că nu exista limbaj decît în virtutea propoziţiei: fără prezenţa, măcar implicită, a verbului *a fi* şi a raportului de atribuire pe care el îl autorizează, nu avem de-a face cu un limbaj, ci cu semne ca toate celelalte. Forma propoziţională pune drept condiţie a limbajului afirmarea unui raport de identitate sau de diferenţă: nu

vorbim decît în măsura în care acest raport este posibil. Dar celelalte trei segmente teoretice conţin o cu totul altă cerinţă: pentru a exista derivare a cuvintelor pornind de la originea lor, pentru a exista deja apartenenţă originară a unei rădăcini la semnificaţia sa, pentru a exista în sfîrşit un decupaj articulat al reprezentărilor, trebuie să existe, începînd cu experienţa cea mai nemijlocită, o rumoare analogică a lucrurilor, asemănări care se oferă din capul locului. Dacă totul ar fi diversitate absolută, gîndirea ar fi sortită singularităţii, şi statuia lui Condillac, înainte să fi început să-şi amintească şi să compare, ar fi sortită dispersiei absolute şi absolutei monotonii. N-ar exista nici memorie, nici imaginaţie posibilă, şi în consecinţă nici reflecţie. Şi ar fi imposibilă compararea lucrurilor între ele, definirea trăsăturilor lor identice şi instituirea unui nume comun. N-ar exista limbaj. Dacă limbajul există, este pentru că dincolo de identităţi şi diferenţe, dedesubtul acestora există fondul continuităţilor, al asemănărilor, al repetiţiilor, al încrucişărilor naturale. Asemănarea, care este exclusă din cîmpul cunoaşterii începînd cu debutul secolului al XVII-lea, continuă să constituie marginea exterioară a limbajului: inelul care înconjoară domeniul a ceea ce putem analiza, pune în ordine şi cunoaşte. Este murmurul pe care discursul îl risipeşte, dar fără de care n-ar putea vorbi.

Putem surprinde acum unitatea solidă şi condensată a limbajului în experienţa clasică. El este acela care, prin jocul unei desemnări articulate, introduce asemănarea în raportul propoziţional. Adică într-un sistem de identităţi şi de diferenţe, aşa cum e el întemeiat de verbul *a fi* şi manifestat de reţeaua *numelor*. Sarcina fundamentală a „discursului" clasic este de *a atribui un nume lucrurilor, şi, în acest nume, de a le numi fiinţa.* Vreme de două secole, discursul occidental a fost locul ontologiei. Cînd el numea fiinţa oricărei reprezentări în general, era filosofie: teoria cunoaşterii şi analiza ideilor. Cînd atribuia fiecărui lucru reprezentat numele cuvenit şi, pe întregul cîmp al reprezentării, dispunea reţeaua unei limbi bine conformate, era ştiinţă – nomenclatură şi taxinomie.

CAPITOLUL V

A clasifica

I. CE SPUN ISTORICII

Istoriile ideilor sau ale ştiinţelor – ele nu sînt desemnate aici decît sub profilul lor mediu – dau credit, în secolele al XVII-lea şi, mai ales, al XVIII-lea, unei curiozităţi noi: aceea care le face, dacă nu să descopere, măcar să dea o amploare şi o precizie pînă atunci nebănuite ştiinţelor vieţii. Acestui fenomen i se atribuie în mod tradiţional un anumit număr de cauze şi mai multe manifestări esenţiale.

În zona originilor sau a motivelor sînt plasate privilegiile cele noi ale observaţiei: puterile care i-ar fi atribuite de la Bacon încoace şi perfecţionările tehnice pe care i le-ar fi conferit inventarea microscopului. Tot acolo, de asemenea, prestigiul pe atunci recent al ştiinţelor fizice, care furnizau un model de raţionalitate din moment ce, prin experimentare şi teorie, putuseră fi analizate legile mişcării sau acelea ale reflexiei razei luminoase, nu era normal să fie căutate prin experienţe, observaţii şi calcule, legi care ar putea organiza domeniul mai complex, dar învecinat, al fiinţelor vii? Mecanismul cartezian, care a fost mai apoi un obstacol, ar fi fost mai întîi un fel de instrument de transfer şi ar fi condus, oarecum în ciuda lui, de la raţionalitatea mecanică la descoperirea acestei alte raţionalităţi care este cea a lumii vii. Tot în categoria cauzelor istoricii ideilor aşază, cam de-a valma, preocupări diverse: interesul economic pentru agricultură; Fiziocraţia a fost o mărturie în acest sens, ca şi primele eforturi ale unei agronomii; la jumătatea drumului între economie şi teorie, curiozitatea faţă de plantele şi animalele exotice, a căror aclimatizare se încearcă, marile expediţii de cercetare şi explorare – a lui Tournefort în Orientul Mijlociu, a lui Adanson în Senegal – aducînd descrieri, gravuri şi specimene; şi apoi – şi cu deosebire –, valorizarea etică a naturii, cu toată acea mişcare, ambiguă în principiul său, prin care aristocraţi sau burghezi investesc bani şi

sentiment într-un pămînt pe care mult timp epocile precedente îl neglijaseră. În inima secolului al XVIII-lea, Rousseau strînge plante pentru ierbar.

În registrul manifestărilor, istoricii marchează apoi formele variate pe care le-au luat aceste noi ştiinţe ale vieţii şi „spiritul", cum se spune, care le-a dirijat. Ele ar fi fost mecaniciste mai întîi, sub influenţa lui Descartes, pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea; primele eforturi ale unei chimii abia schiţate le-ar fi marcat atunci, dar de-a lungul întregului secol al XVIII-lea temele vitaliste şi-ar fi luat sau reluat privilegiul, pentru a se aduna în sfîrşit într-o doctrină unitară, acel „vitalism" pe care, sub forme oarecum diferite, îl profesează Bordeu şi Barthez la Montpellier, Blumenbach în Germania, Diderot şi apoi Bichat la Paris. Sub aceste diferite regimuri teoretice se vor fi pus întrebări, aproape totdeauna aceleaşi, primind de fiecare dată soluţii diferite: posibilitatea de a clasa vietăţile, unii, ca Linné, susţinînd că întreaga natură poate intra într-o taxinomie; alţii, ca Buffon, că natura e prea diversă şi prea bogată pentru a se ajusta la un cadru atît de rigid; procesul generării, cu cei mai mecanicişti, care sînt partizanii preformării, şi cu ceilalţi care cred într-o dezvoltare specifică a germenilor; analiza funcţionărilor (circulaţia după Harvey, senzaţia, motricitatea şi, spre sfîrşitul secolului, respiraţia).

Prin aceste probleme şi prin discuţiile pe care le iscă, e o joacă pentru istorici să reconstituie marile dezbateri despre care s-a spus că au divizat opiniile şi pasiunile oamenilor, ca şi modul lor de a raţiona. Se consideră, astfel, posibilă regăsirea urmelor unui conflict major între o teologie care găzduieşte, sub orice formă şi în toate mişcările, providenţa lui Dumnezeu, simplitatea, misterul şi solicitudinea căilor sale, şi o ştiinţă care deja încearcă să definească autonomia naturii. Se regăseşte, de asemenea, contradicţia dintre o ştiinţă prea legată de vechea întîietate a astronomiei, a mecanicii şi a opticii, şi o alta care bănuieşte deja cît ireductibil şi cît specific poate exista în domeniile vieţii. În sfîrşit, istoricii văd conturîndu-se, parcă sub ochii lor, opoziţia dintre cei ce cred în imobilitatea naturii – în maniera lui Tournefort şi Linné mai ales – şi aceia care, alături de Bonnet, Benoît de Maillet şi Diderot, presimt deja marea putere creatoare a vieţii, inepuizabila sa putere de transformare, plasticitatea sa şi acea derivă prin care ea îşi învăluie toate producţiile, inclusiv pe noi înşine, într-un timp peste care nimeni

nu e stăpîn. Cu mult înainte de Darwin şi de Lamarck, marea dezbatere a evoluţionismului ar fi deschisă de *Telliamed*, de *Palingenezie* şi de *Visul lui d'Alembert*. Mecanicismul şi teologia, sprijinindu-se reciproc sau contestîndu-se fără încetare, ar menţine epoca clasică cel mai aproape de originea sa – în zona lui Descartes şi a lui Malebranche; de cealaltă parte, faţă în faţă, ireligiozitatea şi o întreagă intuiţie confuză a vieţii, la rîndul lor în conflict (ca la Bonnet) sau în complicitate (ca la Diderot), ar atrage-o spre viitorul său cel mai apropiat: spre acest secol al XIX-lea despre care se presupune că ar fi dat tentativelor, încă obscure şi înlănţuite, ale secolului al XVIII-lea, împlinirea lor pozitivă şi raţională într-o ştiinţă a vieţii care n-a avut nevoie să sacrifice raţionalitatea pentru a-şi menţine cît mai vie în conştiinţă specificitatea viului şi acea căldură oare-cum subterană care circulă între el – obiect al cunoaşterii noastre – şi noi, cei care ne aflăm aici pentru a-l cunoaşte.

E inutil să mai revenim asupra presupoziţiilor unei asemenea metode. E suficient să-i arătăm aici consecinţele: dificultatea de a surprinde reţeaua care poate lega între ele cercetări atît de diverse cum sînt tentativele de taxinomie şi observaţiile microscopice; necesitatea de a înregistra ca fapte de observaţie conflictele dintre fixişti şi ceilalţi, care nu sînt astfel, sau între metodişti şi partizanii sistemului; obligaţia de a împărţi cunoaşterea în două trame care se întrepătrund, deşi îşi sînt străine una alteia: prima fiind definită prin ceea ce se ştia deja şi din alte surse (moştenirea aristotelică sau scolastică, ponderea cartezianismului, prestigiul lui Newton), a doua prin ceea ce nu se ştia încă (evoluţia, specificitatea vieţii, noţiunea de organism); şi mai ales aplicarea unor categorii care sînt riguros anacronice în raport cu această cunoaştere. Dintre toate, cea mai importantă este, evident, aceea de viaţă. Se încearcă scrierea de istorii ale biologiei în secolul al XVIII-lea; dar se uită că biologia nu exista încă şi că decupajul cunoaşterii, care ne este familiar de mai bine de o sută cincizeci de ani, nu poate fi valabil pentru o perioadă anterioară. Şi că, dacă biologia era necunoscută, acest fapt se datora unui motiv foarte simplu: acela că viaţa însăşi nu exista. Existau numai fiinţe vii, care apăreau printr-o grilă a cunoaşterii constituită de istoria naturală.

II. ISTORIA NATURALĂ

Cum a putut vîrsta clasică să definească acest domeniu al „istoriei naturale", ale cărei evidenţă şi unitate ne par acum atît de departe şi parcă deja tulburi? Care este acel cîmp în care natura a apărut destul de apropiată de ea însăşi pentru ca indivizii pe care îi cuprinde să poată fi clasaţi şi destul de îndepărtată de ea însăşi pentru a trebui să fie clasaţi prin analiză şi reflecţie?

Există impresia – destul de des enunţată – că istoria naturii a trebuit să apară pe fondul prăbuşirii mecanicismului cartezian. Cînd s-a dovedit în sfîrşit imposibilă înscrierea lumii întregi în legile mişcării rectilinii, cînd complexitatea vegetalului şi animalului au demonstrat o suficientă rezistenţă la formele simple ale substanţei extinse, atunci a trebuit ca natura să se manifeste în strania sa bogăţie; şi minuţioasa observaţie a fiinţelor vii va fi luat naştere pe această plajă de unde cartezianismul abia se retrăsese. Din nefericire, lucrurile nu se petrec atît de simplu. Se prea poate – şi ar fi încă de examinat – ca o ştiinţă să se nască din alta; dar niciodată o ştiinţă nu se poate naşte din absenţa alteia, nici din eşecul, nici măcar din obstacolul întîlnit de o alta. În fapt, posibilitatea istoriei naturale, cu Ray, Jonston, Cristophe Knaut, este contemporană cartezianismului, şi nu eşecului său. Aceeaşi epistemă a autorizat şi mecanica de la Descartes pînă la d'Alembert, şi istoria naturală de la Tournefort la Daubenton.

Pentru ca istoria naturală să apară, n-a trebuit ca natura să devină mai densă, să se întunece şi să-şi multiplice mecanismele pînă la a dobîndi greutatea opacă a unei istorii pe care o putem doar evoca şi descrie, fără a putea s-o măsurăm, s-o calculăm, s-o explicăm; a trebuit – şi e tocmai contrariul – ca Istoria să devină Naturală. Ceea ce exista în secolul al XVI-lea şi pînă la mijlocul secolului al XVII-lea erau istorii: Belon scrisese o *Istorie a naturii Păsărilor*, Duret, o *Istorie admirabilă a Plantelor*, Aldrovandi, *O istorie a Şerpilor şi a Dragonilor*. În 1657, Jonston publică o *Istorie naturală a Patrupedelor*. Desigur, această dată de naştere nu este riguroasă[1]; ea nu face decît să simbolizeze un reper şi să semnaleze, de departe,

[1] J. Ray, în 1686, scrie încă o *Historia plantarum generalis*.

enigma aparentă a unui eveniment. Acest eveniment este subita decantare, în domeniul *Historia*-ei, a două ordini, de-acum diferite, ale cunoaşterii. Pînă la Aldrovandi, Istoria era o ţesătură inextricabilă şi perfect unitară a ceea ce vedem din lucruri şi a tuturor semnelor descoperite în ele sau depuse pe ele: a face istoria unei plante sau a unui animal însemna în egală măsură a spune care-i sînt elementele sau organele, care sînt asemănările pe care i le putem găsi, virtuţile ce i se atribuie, legendele sau poveştile în care este amestecat, blazoanele în care figurează, medicamentele fabricate din substanţa sa, alimentele pe care le furnizează, ce povestesc bătrînii despre el, ce spun călătorii. Istoria unei fiinţe vii era chiar fiinţa însăşi, în interiorul întregii reţele semantice care o lega cu lumea. Separaţia, pentru noi evidentă, între ce vedem noi, ce au observat şi transmis unii, ce-şi imaginează sau cred cu naivitate alţii, marea tripartiţie, atît de simplă în aparenţă şi atît de imediată, a *Observaţiei*, *Documentului* şi *Fabulei*, nu exista. Şi aceasta nu pentru că ştiinţa ar fi ezitat între o vocaţie raţională şi o întreagă încărcătură de tradiţie naivă, ci dintr-o raţiune cu mult mai precisă şi cu mult mai constrîngătoare: pentru că semnele făceau parte din lucruri, în timp ce, în secolul al XVII-lea, ele devin moduri ale reprezentării.

Cînd Jonston scrie *Istoria naturală a Patrupedelor*, ştie el oare mai mult decît ştia Aldrovandi, o jumătate de secol mai devreme? Nu prea mult, afirmă istoricii. Dar nu aceasta e problema sau, dacă vrem s-o punem în aceşti termeni, trebuie să răspundem că Jonston ştie mult mai puţin decît Aldrovandi. Acesta din urmă, referitor la orice animal studiat, desfăşura, la acelaşi nivel, descrierea lui anatomică şi mijloacele de a-l captura; utilizarea sa alegorică şi modul de generare; habitatul şi palatele din legendele sale; hrana şi maniera cea mai bună de a-l găti. Jonston subîmparte capitolul său despre cal în douăsprezece rubrici: nume, părţi anatomice, habitat, vîrste, generare, glas, mişcări, simpatie şi antipatie, utilizări, întrebuinţări medicinale[1]. Nimic din toate acestea nu lipsea la Aldrovandi, ba chiar acolo existau lucruri în plus. Iar diferenţa esenţială rezidă în această *lipsă*. Întreaga semantică animală a căzut, ca o parte moartă şi inutilă. Cuvintele care erau întreţesute cu animalul au

[1] Jonston, *Historia naturalis de quadripedidus* (Amsterdam, 1657), pp. 1-11.

fost dezlegate şi sustrase: iar fiinţa vie, cu anatomia sa, cu forma sa, cu moravurile sale, cu naşterea şi cu moartea sa, apare aşa cum este. Istoria naturală îşi găseşte locul în această distanţă acum deschisă între lucruri şi cuvinte, distanţă tăcută, liberă de orice sedimentare verbală, şi totuşi articulată după elementele reprezentării, tocmai acelea care vor putea de drept să fie numite. Lucrurile acostează la ţărmurile discursului pentru că ele apar în miezul reprezentării. Nu am început, aşadar, să observăm în momentul cînd am renunţat la calcule. În constituirea istoriei naturale, cu climatul empiric în care ea se dezvoltă, nu trebuie să vedem experienţa forţînd, de voie, de nevoie, accesul unei cunoaşteri care pîndea în altă parte adevărul naturii; istoria naturală – şi de aceea a apărut ea chiar în acel moment – este spaţiul; deschis în reprezentare printr-o analiză anticipînd posibilitatea de a numi; este posibilitatea de a *vedea* ceea ce se va putea *spune*, dar care n-ar putea fi spus, prin urmare, nici văzut la distanţă, dacă lucrurile şi cuvintele, distincte unele de altele, n-ar comunica din capul locului într-o reprezentare. Ordinea descriptivă pe care Linné, după Jonston, o va propune istoriei naturale, este cît se poate de caracteristică. După el, orice capitol privind un animal oarecare trebuie să urmeze demersul următor: nume, teorie, gen, specie, însuşiri, folosire şi, în sfîrşit, *Litteraria*. Întregul limbaj depus de timp peste lucruri este împins la ultima limită, ca un supliment unde discursul s-ar povesti pe sine, ar relata descoperirile, tradiţiile, credinţele, figurile poetice. Înaintea acestui limbaj, a limbajului, apare lucrul însuşi, în caracterele sale proprii, dar în interiorul acestei realităţi care a fost de la început decupată de nume. Instaurarea, în epoca clasică, a unei ştiinţe naturale nu este efectul direct sau indirect al transferului unei raţionalităţi formate altundeva (în legătură cu geometria sau mecanica). Ea este o formaţie distinctă, avîndu-şi propria sa arheologie, chiar dacă este legată (dar în modul corelaţiei şi al simultaneităţii) de teoria generală a semnelor şi de proiectul unei *mathesis* universale.

Vechiul cuvînt „istorie" îşi schimbă atunci valoarea, regăsindu-şi, poate, una dintre semnificaţiile ei arhaice. În orice caz, dacă este adevărat că istoricul, în gîndirea greacă, a fost acela care vede şi care povesteşte pornind de la privirea sa, el nu a fost întotdeauna astfel în cultura noastră. Destul de tîrziu, în pragul epocii clasice, şi-a luat sau reluat el acest rol. Pînă la

jumătatea secolului al XVII-lea, istoricul avea drept sarcină să stabilească marea culegere de documente şi semne – tot ceea ce, în lume, putea forma un fel de marcă. El era cel însărcinat să redea limbaj tuturor cuvintelor îngropate. Existenţa sa nu se definea atît prin privire, cît prin respunere, printr-o vorbire secundă care pronunţa din nou nenumăratele vorbiri atenuate. Vîrsta clasică dă istoriei un cu totul alt sens: acela de a fixa pentru prima dată o privire minuţioasă chiar asupra lucrurilor, şi de a transcrie apoi ceea se înţelege de la sine din cuvintele tocite, neutralizate şi fidele. Se înţelege de la sine că, în această „purificare", prima formă de istorie care s-a constituit a fost istoria naturii. Căci ea n-are nevoie pentru a se clădi decît de cuvinte aplicate fără intermediar lucrurilor. Documentele acestei noi istorii nu sînt alte cuvinte, texte sau arhive, ci spaţii limpezi în care lucrurile se juxtapun: ierbare, colecţii, grădini; locul acestei istorii este un dreptunghi atemporal unde, curăţate de orice comentariu, de orice limbaj înconjurător, fiinţele se prezintă unele lîngă altele, cu suprafeţele lor vizibile, apropiate după trăsăturile lor comune şi, prin aceasta, deja virtual analizate, şi purtîndu-şi numai propriile lor nume. Se spune adesea despre constituirea grădinilor botanice şi a colecţiilor zoologice că traducea o nouă curiozitate pentru plante şi animale exotice. De fapt, încă de mult timp acestea treziseră interesul. Ceea ce s-a schimbat este spaţiul unde ele pot fi văzute şi de unde pot fi descrise. În Renaştere, ciudăţenia animală era un spectacol; ea apărea în serbări, în întreceri, în lupte fictive sau reale, în reconstituiri legendare, unde bestiarul îşi derula fabulele sale fără vîrstă. Cabinetul de istorie naturală şi grădină, aşa cum sînt amenajate în epoca clasică, substituie defilării circulare a „arătării" etalarea lucrurilor în „tabel". Ceea ce s-a strecurat între acele teatre şi acest catalog nu este dorinţa de a şti, ci un nou mod de a lega lucrurile în acelaşi timp de privire şi de discurs. O nouă manieră de a face istoria.

Se ştie importanţa metodologică pe care au dobîndit-o aceste spaţii şi aceste repartiţii „naturale", la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, pentru clasificarea cuvintelor, limbilor, rădăcinilor, documentelor, arhivelor, pe scurt, pentru constituirea unui întreg mediu de istorie (de astă dată în sensul familiar al cuvîntului) în care secolul al XIX-lea va regăsi, după acest tabel pur al lucrurilor, posibilitatea reînnoită de a vorbi despre cuvinte. Şi de a vorbi nu în stilul comentariului, ci într-un mod

ce va fi estimat drept la fel de pozitiv, la fel de obiectiv ca acela al istoriei naturale.

Conservarea din ce în ce mai completă a scrisului, instaurarea arhivelor, clasarea lor, reorganizarea bibliotecilor, stabilirea de cataloage, repertorii, inventare reprezintă, la sfîrşitul epocii clasice, mai mult decît o sensibilitate nouă faţă de timp, faţă de trecut, faţă de profunzimea istoriei, o modalitate de a introduce în limbajul deja sedimentat şi în urmele pe care el le-a lăsat o ordine de acelaşi tip cu aceea stabilită între fiinţele vii. Şi tocmai în acest timp clasificat, în această devenire intabulată şi spaţializată vor întreprinde istoricii secolului al XIX-lea scrierea unei istorii în sfîrşit „adevărate", altfel spus, eliberate de raţionalitatea clasică, de întocmirea şi teodiceea sa, o istorie restituită violenţei iruptive a timpului.

III. STRUCTURA

Astfel dispusă şi înţeleasă, istoria naturală are drept condiţie de posibilitate apartenenţa comună a lucrurilor şi a limbajului la reprezentare; dar ea nu există ca sarcină decît în măsura în care lucrurile şi limbajul se află separate. Ea va trebui deci să reducă această distanţă pentru a duce limbajul cît mai aproape de privire şi lucrurile privite cît mai aproape de cuvinte. Istoria naturală nu este nimic altceva decît numirea vizibilului. De aici, aparenta sa simplitate şi această alură care de departe pare naivă, atît e de simplă şi impusă de evidenţa însăşi a lucrurilor. Ai impresia că o dată cu Tournefort, cu Linné sau Buffon, a început în sfîrşit să se spună ceea ce dintotdeauna fusese vizibil, dar rămăsese mut în faţa unei neatenţii invincibile a privirii. În fapt, nu de o neatenţie milenară care s-ar fi risipit dintr-o dată este vorba, ci un cîmp nou de vizibilitate care s-a constituit în întreaga lui densitate.

Istoria naturală n-a devenit posibilă pentru că am privit mai bine şi mai aproape. În sens strict, se poate spune că epoca clasică s-a străduit, dacă nu să vadă cît mai puţin posibil, măcar să restrîngă de bună voie cîmpul experienţei sale. Observaţia, începînd din secolul al XVII-lea, este o cunoaştere sensibilă însoţită de condiţii sistematic negative. Excludere, bineînţeles,

a informațiilor din auzite; dar și excludere a gustului și a savorii, pentru că, prin incertitudinea lor, prin variabilitatea lor, ele nu permit o analiză în elemente distincte care să fie universal acceptabilă. Limitare foarte severă a pipăitului la desemnarea cîtorva opoziții suficient de evidente (între neted și aspru, de pildă); privilegiu aproape exclusiv al văzului, care e simțul evidenței și al întinderii, și în consecință al unei analize *partes extra partes* admise de toată lumea: orbul secolului al XVIII-lea poate fi foarte bine geometru, el nu va fi însă, naturalist[1]. Și încă, nu totul e utilizabil din ceea ce se oferă privirii: culorile, mai ales, nu pot cîtuși de puțin să întemeieze comparații utile. Cîmpul de vizibilitate în care observația își va dobîndi puterile nu este decît reziduul acestor excluderi: o vizibilitate eliberată de orice altă sarcină sensibilă și, în plus, denumită neutră în ceea ce privește culorile. Acest cîmp, mult mai mult decît primirea în sfîrșit atentă a lucrurilor înseși, definește condiția de posibilitate a istoriei naturale și a apariției obiectelor sale filtrate: linii, suprafețe, forme, reliefuri.

Se va spune, poate, că folosirea microscopului compensează aceste restricții; și că dacă experiența sensibilă se restrînge în ceea ce privește marginile sale cele mai nesigure, ea se extinde spre obiectele noi printr-o observație controlată din punct de vedere tehnic. În fapt, este același ansamblu de condiții negative care a limitat domeniul experienței și a făcut posibilă utilizarea instrumentelor optice. Pentru a ajunge la o mai bună observație prin intermediul unei lentile, trebuie renunțat la cunoașterea prin celelalte simțuri sau din auzite. O schimbare de scară la nivelul privirii trebuie să aibă mai multă valoare decît corelațiile dintre diversele mărturii pe care le pot aduce impresiile, lecturile sau lecțiile. Dacă încastrarea nesfîrșită a vizibilului în propria sa întindere se oferă mai bine privirii prin microscop, aceasta nu e, totuși, eliberată. Și cea mai bună dovadă e fără îndoială aceea că instrumentele optice au fost utilizate mai cu seamă pentru a rezolva problemele generării: adică pentru a descoperi cum pot formele, dispunerile, proporțiile caracteristice ale indivizilor adulți și ale speciei lor să se transmită de-a lungul epocilor, păstrîndu-și riguros

[1] Diderot, *Lettre sur les aveugles*. Cf. Linné: „Trebuie respinse... orice note accidentale care nu există în Plantă nici pentru ochi, nici pentru pipăit" (*Philosophie botanique*, p. 258).

identitatea. Microscopul n-a avut rolul de a depăşi limitele domeniului lui fundamental de vizibilitate, ci pe acela de a rezolva una dintre problemele pe care acesta le punea – menţinerea de-a lungul generaţiilor a formelor vizibile. Folosirea microscopului s-a bazat pe un raport non-guvernamental între lucruri şi ochi. Raport care defineşte istoria naturală. Nu spunea oare Linné că *Naturalia*, spre deosebire de *Coelestia* şi de *Elementa*, erau destinate să se ofere strict simţurilor[1]? Şi Tournefort gîndea că, pentru a cunoaşte plantele, în loc de „scruta fiecare dintre variaţiile lor cu un scrupul religios", era mai bine să le analizezi „aşa cum cad ele sub ochi"[2].

A observa înseamnă, deci, a te mulţumi să vezi. Să vezi sistematic puţine lucruri. Să vezi ceea ce, în bogăţia puţin confuză a reprezentării, se poate analiza, poate fi recunoscut de toţi şi poate primi astfel un nume pe care fiecare îl va putea înţelege: „Toate similitudinile obscure, spune Linné, nu sînt introduse decît spre ruşinea artei[3]". Desfăşurate de la sine, golite de orice asemănări, curăţate chiar şi de culorile proprii, reprezentările vizuale vor oferi în sfîrşit istoriei naturale ceea ce constituie obiectul său propriu: ceea ce ea va face să treacă în această limbă bine făcută pe care înţelege s-o construiască. Acest obiect este întinderea din care sînt constituite fiinţele naturii, întindere ce poate fi afectată de patru variabile. Şi numai de patru: forma elementelor, cantitatea acestor elemente, felul în care se distribuie în spaţiu unele în raport cu altele, mărimea relativă a fiecăruia. Cum spunea Linné, într-un text capital, „orice notă trebuie extrasă din număr, din figură, din proporţie, din situaţie[4]". De exemplu, cînd se vor studia organele sexuale ale plantei, va fi suficient, dar indispensabil să se numere staminele şi pistilul (sau, eventual, să se constate absenţa lor), să fie definită forma pe care o iau, după ce figură

[1] Linné, *Systema naturae*, p. 214. Asupra utilităţii limitate a microscopului, cf. *ibid.*, pp. 220-221.

[2] Tournefort, *Isagoge in rem herbariam* (1719), traducere în Becker-Tournefort, (Paris, 1956), p. 295. Buffon reproşează metodei lui Linné că se sprijină pe caractere atît de minuscule încît obligă la folosirea microscopului. De la un naturalist la altul, reproşul de a se servi de un instrument optic are valoare de obiecţie teoretică.

[3] Linné, *Philosophie botanique*, § 299.

[4] Id. *ibid.*, § 167, cf. şi 327.

geometrică sînt repartizate în floare (cerc, hexagon, triunghi), care este mărimea lor în raport cu celelalte organe. Aceste patru variabile, care se pot aplica în aceeaşi manieră celor cinci părţi ale plantei – rădăcini, tulpină, frunze, flori, fructe – specifică îndeajuns întinderea care se oferă reprezentării pentru a o putea articula într-o descriere acceptabilă pentru toţi: în faţa aceluiaşi individ, fiecare va putea da aceeaşi descriere; şi invers, pornind de la o asemenea descriere, fiecare va putea recunoaşte indivizii care îi corespund. În această articulare fundamentală a vizibilului, cea dintîi înfruntare a limbajului şi lucrurilor se va putea stabili într-o manieră care exclude orice incertitudine.

Fiecare parte, vizibil distinctă, a unei plante sau a unui animal este deci descriptibilă în măsura în care ea poate lua patru serii de valori. Aceste patru valori care afectează un organ sau element oarecare şi îl determină sînt ceea ce Botaniştii numesc structura sa. „Prin structura părţilor plantelor se înţelege compoziţia şi asamblarea pieselor care formează corpul acestora"[1]. Ea permite imediat descrierea a ceea ce se vede, şi în două moduri care nu sînt nici contradictorii, nici exclusive. Numărul şi mărimea pot totdeauna să fie atribuite printr-o numărătoare sau o măsurare; se pot deci exprima în termeni cantitativi. În schimb, formele şi dispunerile trebuie să fie descrise prin alte procedee: fie prin identificarea cu forme geometrice, fie prin analogii care, toate, trebuie să fie „de cea mai mare evidenţă[2]. Numai astfel se pot descrie forme destul de complexe pornind de la foarte vizibila lor asemănare cu trupul uman, care serveşte ca rezervă modelelor vizibilităţii şi face spontan legătura între ce se poate vedea şi ce se poate spune[3].

Structura, limitînd şi filtrînd vizibilul, îi permite să se transcrie în limbaj. Prin ea, vizibilitatea animalului sau a plantei trece în întregime în discursul care o primeşte. Şi poate, la limită, i se întîmplă să se restituie ea însăşi privirii prin cuvinte, ca în acele caligrame botanice la care visa Linné[4]. El voia ca ordinea descrierii, repartiţia sa în paragrafe şi chiar aşezarea în

[1] Tournefort, *Éléments de botanique*, p. 558.
[2] Linné, *Philosophie botanique*, § 299.
[3] Linné (*Philosophie botanique*, § 331) enumeră părţile corpului uman care pot servi ca arhetipuri, fie pentru dimensiuni, fie mai ales pentru forme: păr, unghii, degetul mare, palme, ochi, urechi, deget, buric, penis, vulvă, mamelă.
[4] Ib. *ibid.*, pp. 328-329.

pagină a rîndurilor tipografice să reproducă figura plantei înseşi. Ca textul, în variabilele sale de formă, de dispunere şi de cantitate, să fie o structură vegetală. „E frumos să urmezi natura: să treci de la Rădăcină la Tulpină, la Peţioli, la Frunze, la Pedunculi, la Flori." Descrierea ar trebui separată în tot atîtea alineate cîte părţi există în plantă, să se imprime caractere groase ceea ce priveşte părţile principale şi în caractere mici analiza „părţilor părţilor". Vom adăuga ceea ce, pe de altă parte, cunoaştem despre plantă, în maniera unui desenator care-şi completează schiţa prin jocuri de umbre şi lumini: „Jocul de umbre va conţine cu exactitate toată istoria plantei ca şi numele, structura ei, ansamblul exterior, natura şi întrebuinţarea ei". Transpusă în limbaj, planta se întipăreşte acolo şi, sub ochii cititorului, îşi recompune forma pură. Cartea devine ierbarul structurilor. Şi să nu se spună că avem aici de-a face aici cu o reverie a unui sistematician, care nu reprezintă istoria naturală în toată extensia sa. La Buffon, care a fost adversarul constant al lui Linné, există aceeaşi structură şi ea joacă acelaşi rol: „Metoda de investigare se va îndrepta spre formă, spre mărime, spre diferitele părţi, spre numărul lor, spre poziţia lor, spre însăşi substanţa lucrului[1]". Buffon şi Linné stabilesc aceeaşi grilă; privirea lor ocupă pe lucruri aceeaşi suprafaţă de contact; aceleaşi căsuţe negre menajează invizibilul; aceleaşi plaje, clare şi distincte, se oferă cuvintelor.

Prin structură, ceea ce reprezentarea oferă în mod confuz şi în forma simultaneităţii, este analizat şi oferit astfel desfăşurării lineare a limbajului. Descrierea, într-adevăr, este pentru obiectul privit ceea ce propoziţia este pentru reprezentarea pe care o exprimă: punerea sa în serie, element după element. Dar ne amintim că limbajul în forma sa empirică implica o teorie a propoziţiei şi o alta a articulării. În ea însăşi, propoziţia rămînea vidă; cît despre articulare, aceasta nu forma un discurs veritabil decît cu condiţia de a fi legată prin funcţia aparentă sau secretă a verbului *a fi*. Istoria naturală este o ştiinţă, adică o limbă, dar întemeiată şi bine făcută: desfăşurarea sa propoziţională este de drept o articulare; punerea în serie lineară a elementelor decupează reprezentarea într-un mod care este evident şi universal. În timp ce o aceeaşi reprezentare permite un număr conside-

[1] Buffon, *Manière de traiter l'Histoire naturelle* (*Oeuvres complètes*, vol.I., p. 21).

rabil de propoziţii, căci numele pe care le conţine o articulează în moduri diferite, unul şi acelaşi animal, una şi aceeaşi plantă vor fi descrise în acelaşi fel, în măsura în care între reprezentare şi limbaj domneşte structura. Teoria *structurii* care parcurge, pe toată întinderea sa, istoria naturală în epoca clasică, suprapune, într-una şi aceeaşi funcţie, rolurile jucate în limbaj de *propoziţie* şi *articulare.*

Şi tocmai prin aceasta teoria structurii leagă posibilitatea unei istorii naturale de *mathesis.* Ea reduce, într-adevăr, tot cîmpul vizibilului la un sistem de variabile, ale căror valori pot fi toate alocate, dacă nu de o cantitate, cel puţin printr-o descriere absolut clară şi totdeauna finită. Putem deci stabili, între fiinţele naturale, sistemul identităţilor şi ordinea diferenţelor. Adanson estima că într-o zi Botanica va putea fi tratată ca o ştiinţă riguros matematică şi că va fi permisă punerea unor probleme ca în algebră sau în geometrie: „a găsi punctul cel mai sensibil care stabileşte linia de separaţie sau de discuţie între familia scabioaselor şi cea a caprifoiului" sau a găsi un gen de plante cunoscut (natural sau artificial, nu contează) care se situează la egală distanţă între familia Apocius şi Borrafinacee[1]. Marea proliferare a fiinţelor pe suprafaţa globului poate intra, graţie structurii, în acelaşi timp în succesiunea unui limbaj descriptiv, şi în cîmpul unei *mathesis* care ar fi ştiinţa generală a ordinii. Iar acest raport constitutiv, atît de complex, se instaurează în simplitatea aparentă a unui *vizibil descris.*

Toate acestea sînt de o mare importanţă pentru definirea istoriei naturale în obiectul său. Acesta este dat de suprafeţe şi linii, nu de funcţionări sau de invizibile ţesături. Planta şi animalul se văd mai puţin în unitatea lor organică decît prin decuparea vizibilă a organelor lor. Ele sînt labe şi copite, flori şi fructe, înainte de a fi respiraţie sau lichide interne. Istoria naturală parcurge un spaţiu de variabile vizibile, simultane, concomitente, fără vreun raport intern de subordonare sau de organizare. Anatomia, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, şi-a pierdut rolul dominant pe care îl avea în Renaştere şi pe care îl va regăsi în epoca lui Cuvier; şi nu pentru că între timp s-ar fi diminuat curiozitatea sau ar fi regresat ştiinţa, ci pentru că dispunerea fundamentală a vizibilului şi a enunţabilului nu mai trece prin profunzimea corpului. De aici prioritatea epistemo-

[1] Adanson, *Famille des plantes,* vol. I, prefaţă, p. CCI.

logică a botanicii: spațiul comun al cuvintelor și lucrurilor constituie pentru plante o grilă mult mai primitoare, mult mai puțin „neagră" decît pentru animale; în măsura în care multe organe constitutive sînt vizibile pe plante așa cum nu sînt la animale, cunoașterea taxinomică pornind de la variabile imediat perceptibile a fost mai bogată și mai coerentă în ordine botanică decît în ordine zoologică. Trebuie să răsturnăm ce se spune de obicei: nu pentru că a existat un interes pentru botanică în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea a fost îndreptată cercetarea spre metodele de clasificare. Pentru că nu se poate cunoaște și spune decît într-un spațiu taxinomic de vizibilitate, cunoașterea plantelor trebuia să o ia înaintea cunoașterii animalelor.

Grădinile botanice și cabinetele de istorie naturală erau, la nivelul instituțiilor, corelativele necesare ale acestui decupaj. Iar importanța lor pentru cultura clasică nu ține în mod esențial de ceea ce ele permit să se vadă, ci de ceea ce ascund și de ceea ce, prin această obliterare, lasă să se ivească: ele derobează anatomia și funcționarea ei și ocultează organismul pentru a suscita, în fața unor ochi așteptînd adevărul, relieful vizibil al formelor, cu elementele lor, cu modul de dispersie și cu măsurile lor. Grădinile și cabinelete sînt cartea amenajată a structurilor, spațiul în care se combină caracterele și în care se desfășoară clasificările. Într-o zi, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Cuvier va pune mîna pe borcanele din Muzeu, le va sparge și va diseca toată marea conservă clasică a vizibilității animale. Acest gest iconoclast, la care Lamarck nu se va decide niciodată, nu traduce o curiozitate nouă pentru un secret față de care n-ar fi existat nici preocuparea, nici curajul, nici posibilitatea de a-l cunoaște. Este, mult mai grav, o mutație în spațiul natural al culturii occidentale: sfîrșitul *istoriei*, în sensul lui Tournefort, Linné, Buffon, Adanson, deopotrivă în sensul în care înțelegea Boissier de Sauvages atunci cînd opunea cunoașterea *istorică* a vizibilului celei *filosofice* a invizibilului, a ascunsului și a cauzelor[1]; și va mai fi, de asemenea, debutul unui proces care, substituind anatomia clasificării, organismul structurii, subordonarea internă caracterului vizibil, seria tabloului, va permite precipitarea, în vechea lume plată și gravată negru pe alb a animalelor și plantelor, a unei mase profunde de timp căreia i se va da numele reînnoit de *istorie*.

[1] Boissier de Sauvages, *Nosologie méthotique* (trad.fr., Lyon, 1772), vol. I, pp. 91-92.

IV. CARACTERUL

Structura este acea desemnare a vizibilului care, printr-un fel de triere prelingvistică, îi permite să se transcrie în limbaj. Dar descrierea astfel obţinută nu e nimic altceva decît un fel de nume propriu: ea lasă fiecărei fiinţe individualitatea sa strictă şi nu enunţă nici tabloul căruia îi aparţine, nici vecinătatea care o înconjoară, nici locul pe care îl ocupă. Este pur şi simplu desemnare. Şi pentru ca istoria naturală să devină limbaj, trebuie ca descrierea să devină „substantiv comun". Am văzut cum, în limbajul spontan, primele desemnări care nu priveau decît reprezentări singulare, după ce apăruseră din limbajul de acţiune şi din rădăcinile primitive, dobîndiseră, puţin cîte puţin, prin forţa derivării, valori mai generale. Dar istoria naturală este o limbă făcută aşa cum trebuie: ea nu trebuie să accepte constrîngerea derivării şi a figurii sale; nu trebuie să acorde credit nici unei etimologii[1]. Trebuie să reunească în una şi aceeaşi operaţiune ceea ce limbajul de toate zilele separă: să desemneze foarte precis toate fiinţele naturale şi, în acelaşi timp, să le situeze în sistemul de identităţi şi de diferenţe care le apropie şi le distinge de celelalte. Istoria naturală trebuie să asigure, simultan, o *desemnare* şi o *derivare* controlată. Şi aşa cum teoria structurii suprapunea articularea şi propoziţia, în acelaşi mod, teoria *caracterului* trebuie să identifice valorile care desemnează şi spaţiul în care acestea derivă. „A cunoaşte plantele, spune Tournefort, înseamnă a şti cu precizie numele care li s-au dat în raport cu structura unora dintre părţile lor... Ideea caracterului care distinge în mod esenţial plantele unele de altele trebuie invariabil legată de numele fiecărei plante în parte.[2]"

Stabilirea caracterului este în acelaşi timp uşoară şi dificilă. Uşoară, dat fiind că istoria naturală nu are de stabilit un sistem de nume pornind de la reprezentări dificil de analizat, ci trebuie să întemeieze acest sistem pe un limbaj care s-a desfăşurat deja în descriere. Vom numi pornind nu de la ceea ce se vede, ci plecînd de la elementele pe care structura le-a introdus deja în discurs. Este vorba de a construi un limbaj

[1] Linné, *Philosophie botanique*, § 258.
[2] Tournefort, *Eléments de botanique*, pp. 1-2.

secund pornind de la acest limbaj prim, dar sigur și universal. Însă apare aici o dificultate majoră. Pentru a stabili identitățile și diferențele dintre toate ființele naturale, ar trebui ținut cont de fiecare trăsătură care a putut fi menționată într-o descriere. Sarcină infinită, care ar împinge întemeierea istoriei naturale într-o depărtare inaccesibilă, dacă n-ar exista tehnici pentru a ocoli dificultatea și pentru a limita munca de comparare. Se poate constata, *a priori*, că aceste tehnici sînt de două tipuri. Fie efectuarea unor comparații totale, dar în interiorul unor grupuri empiric constituite, în care numărul asemănărilor este în mod manifest atît de ridicat, încît enumerarea diferențelor nu va întîrzia să se definitiveze: și așa, din aproape în aproape, stabilirea identităților și distincțiilor va putea fi asigurată. Fie alegerea unui ansamblu finit și relativ limitat de trăsături cărora li se vor studia, la toți indivizii prezentați, constantele și variațiile. Acest ultim procedeu este ceea ce a primit denumirea de Sistem. Celălalt este Metoda. Sînt opuse unul altuia, așa cum se opune Linné lui Buffon, lui Adanson, lui Antoine-Laurent de Jussieu. Așa cum o concepție rigidă și clară asupra naturii este opusă percepției fine și mediate a înrudirilor ei. Așa cum ideea unei naturi imobile se opune ideii de continuitate forfotitoare a ființelor care comunică între ele, se confundă și se transformă, poate, unele în altele... Totuși, esențialul nu constă în acest conflict al marilor intuiții cu privire la natură. El se află mai degrabă în rețeaua de necesitate care în acest punct a făcut posibilă și indispensabilă alegerea între două feluri de a constitui istoria naturală ca o limbă. Restul nu e decît o consecință logică inevitabilă.

Sistemul delimitează unele sau altele dintre elementele pe care descrierea sa le juxtapune cu minuție. Acestea definesc structura privilegiată și, la drept vorbind, exclusivă, în legătură cu care se va studia ansamblul identităților și al diferențelor. Orice diferență care nu se referă la unul dintre aceste elemente va fi considerată indiferentă. Dacă, așa cum face Linné, sînt alese drept note caracteristice „toate părțile diferite ale rodirii"[1], diferențele de frunză, de tijă, de rădăcină sau de pețiol vor trebui să fie sistematic neglijate. La fel, orice identitate care nu va fi a unuia dintre aceste elemente nu va avea valoare pentru definirea caracterului. În schimb, atunci cînd, la doi indivizi,

[1] Linné, *Philosophie botanique*, § 192.

aceste elemente sînt asemănătoare, ei primesc o denumire comună. Structura aleasă pentru a fi locul identităţilor şi al diferenţelor pertinente este ceea ce numim *caracter*. După Linné, caracterul va rezulta din „descrierea cea mai îngrijită a rodirii primei specii. Toate celelalte specii ale genului sînt comparate cu cea dintîi, dînd deoparte toate notele discordante; în sfîrşit, după această operaţiune, apare caracterul[1]".

Sistemul este arbitrar în punctul său de pornire, pentru că neglijează într-o manieră concertată orice diferenţă şi orice identitate care nu are în vedere structura privilegiată. Dar nimic nu împiedică, în esenţă, posibilitatea de a se ajunge într-o zi, prin intermediul acestei tehnici, la descoperirea unui sistem natural; tuturor diferenţelor de caracter le-ar corespunde diferenţe de aceeaşi valoare în structura generală a plantei; şi, invers, toţi indivizii sau toate speciile reunite sub un caracter comun ar avea în fiecare dintre părţile lor acelaşi raport de asemănare. Dar nu se poate accede la sistemul natural decît după ce va fi fost stabilit cu certitudine un sistem artificial, cel puţin în anumite domenii ale lumii vegetale sau animale. De aceea, Linné nu caută cu orice preţ să stabilească un sistem natural „înainte de a cunoaşte perfect tot ce este pertinent[2]" pentru sistemul său. Desigur, metoda naturală constituie „prima şi ultima dorinţă a botaniştilor", şi toate aceste „fragmente trebuie cercetate cu ca mai mare grijă[3]", cum ar fi făcut Linné însuşi în *Classes Plantarum*; dar, în lipsa acestei metode naturale încă ipotetice în forma sa sigură şi desăvîrşită, „sistemele artificiale sînt absolut necesare[4]".

În plus, sistemul e relativ: poate funcţiona cu precizia pe care o dorim. Dacă un caracter ales este format dintr-o structură largă, cu un număr mare de variabile, diferenţele vor apărea foarte curînd, imediat ce se trece de la un individ la altul, chiar alăturat: caracterul este atunci foarte aproape de pura descriere[5]. Dacă, dimpotrivă, structura privilegiată este îngustă şi comportă puţine variabile, diferenţele vor fi rare, iar

1 Linné, *Philosophie botanique*, § 193.
2 Linné, *Systema naturae*, § 12.
3 Linné, *Philosophie botanique*, § 77.
4 Linné, *Systema naturae*, § 12.
5 „Caracterul natural al speciei este descrierea" (Linné, *Philosophie botanique*, § 193.

indivizii vor fi grupaţi în mase compacte. Caracterul va fi ales în funcţie de fineţea clasificării pe care vrem s-o obţinem. Pentru a întemeia genurile, Tournefort a ales drept caracter combinaţia florii cu fructul. Nu aşa cum a făcut Césalpin, pentru că erau părţile cele mai utile ale plantei, ci pentru că permiteau o combinatorie numeric satisfăcătoare: elementele împrumutate de la celelalte trei părţi (rădăcini, tulpină şi frunze), erau într-adevăr fie prea numeroase dacă erau tratate împreună, fie prea puţin numeroase dacă erau considerate separat.[1] Linné a calculat că cele 38 de organe ale generării, comportînd fiecare cele patru variabile ale numărului, figurii, situării şi propoziţiei, autorizează 5776 de configuraţii suficiente pentru a defini genurile[2]. Dacă vrem să obţinem grupuri mai numeroase decît genurile, trebuie să facem apel la caractere mai restrînse („caractere artificiale convenite între botanişti"), ca de exemplu doar staminele sau doar pistilul: vom putea distinge astfel clasele şi ordinele[3].

Astfel, întregul domeniu al regnului vegetal sau animal va putea fi sistematizat. Fiecare grup va putea primi un nume. În aşa fel încît o specie, fără a trebui să fie descrisă, va putea fi desemnată cu cea mai mare precizie prin numele diferitelor ansabluri în care e încadrată. Numele său complet traversează întreaga reţea a caracterelor stabilite pînă la clasele cele mai elevate. Dar, după cum atrage atenţia Linné, acest nume, pentru comoditate, trebuie să rămînă în parte „tăcut" (nu sînt numite clasa şi ordinul), cealaltă parte în schimb, trebuind să fie „sonoră": sînt numite genul, specia şi varietatea[4]. Planta astfel recunoscută în caracterul său esenţial şi desemnată pornind de la el va enunţa exact cea ce o desemnează, dar totodată şi înrudirea care o leagă de cele care îi seamănă şi aparţin aceluiaşi gen (deci aceleiaşi familii şi aceluiaşi ordin). O dată cu numele său propriu, ea îşi va fi primit şi întreaga serie de nume comune în care îşi are locul. „Numele generic este, dacă putem spune astfel, adevărata monedă a republicii noastre

[1] Tournefort, *Éléments de botanique*, p. 27.
[2] Linné, *Philosophie botanique*, § 167.
[3] Linné, *Système sexuel des végétaux*, p. 21.
[4] Linné, *Philosophie botanique*, § 212.

botanice.[1]" Istoria naturală îşi va fi împlinit sarcina fundamentală, care este „dispunerea şi denumirea[2]".

Metoda este o altă tehnică pentru a rezolva aceeaşi problemă. În locul decupării, din totalitatea descrisă, a elementelor – rare sau numeroase – care vor servi drept caractere, metoda constă în a le deduce în mod progresiv. „A deduce" trebuie luat aici cu sensul de „a sustrage". Se porneşte de la o specie arbitrar aleasă sau dată de hazardul întîlnirii – este ceea ce a făcut Adanson în examinarea plantelor din Senegal[3]. Aceasta este descrisă în întregime după toate părţile componente, fixîndu-i toate valorile luate în ea de variabile. Lucru pe care îl reîncepem pentru specia următoare, şi ea dată de arbitrarul reprezentării; descrierea trebuie să fie totală, ca şi prima dată, cu excepţia faptului că, totuşi, nimic din ceea ce a fost menţionat în prima descriere nu trebuie repetat în a doua. Numai diferenţele sînt menţionate. La fel pentru a treia în raport cu celelalte şi tot aşa la infinit. Astfel că, în final, toate trăsăturile diferite ale tuturor vegetalelor au fost menţionate o dată, dar nu mai mult decît o dată. Grupînd în jurul primelor descrieri pe celelelalte care au fost făcute în continuare şi care se micşorează pe măsură ce progresăm, începe să se contureze, în haosul primitiv, tabloul general al înrudirilor. Caracterul care distinge fiecare specie sau fiecare gen este singura trăsătură menţionată pe fondul identităţilor „tăcute". În fapt, o asemenea tehnică ar fi, fără doar şi poate, cea mai sigură, dar numărul speciilor existente e atît de mare, încît ar fi imposibil să-i dăm de capăt. Totuşi, examinarea speciilor întîlnite dovedeşte existenţa unor mari „familii", adică a unor foarte mari grupuri în care speciile şi genurile au un număr considerabil de identităţi. Atît de mare, încît se manifestă prin trăsături foarte numeroase, chiar la o privire mai puţin analitică; asemănarea dintre toate speciile de Renonculi sau între toate speciile de Aconit devine imediat evidentă. În acest punct, pentru ca sarcina să nu devină infinită, demersul trebuie inversat. Admitem marile familii care sînt evident recunoscute şi ale căror prime descrieri au definit, pe nevăzute parcă, marile trăsături. Aceste trăsături comune trebuie stabilite acum într-o manieră pozitivă; apoi, de fiecare dată

[1] Id. *ibid.*, § 284.

[2] Id., *ibid.*, § 15 – Aceste două funcţii, care sînt garantate de caracter, corespund exact funcţiilor de desemnare şi de derivare asigurate, în limbaj, de substantivul comun.

[3] Adanson, *Histoire naturelle du Sénégal*, Paris, 1757.

cînd vom întîlni un gen sau o specie care le conține în mod manifest, va fi suficient să indicăm prin ce diferență se disting de celelalte care le servesc drept anturaj natural. Cunoașterea fiecărei specii în parte va putea fi realizată cu ușurință pornind de la această caracterizare generală: „Vom diviza fiecare dintre cele trei regnuri în mai multe familii care vor aduna la un loc toate ființele între care există raporturi frapante, vom trece în revistă toate caracterele generale și particulare ale ființelor conținute în aceste familii"; în acest fel „vom putea fi siguri că raportăm toate aceste ființe la familiile lor naturale; începînd cu dihorul și lupul, cîinele și ursul, vom cunoaște suficient leul, tigrul, hiena, care sînt animale din aceeași familie[1]".

Se observă imediat prin ce anume se opun metoda și sistemul. Nu poate exista decît o metodă; putem inventa și aplica un număr considerabil de sisteme: Adanson a definit șaizeci și cinci[2]. Sistemul este arbitrar în toată desfășurarea sa, dar o dată ce sistemul variabilelor – caracterul – a fost definit din start, el nu mai poate fi modificat, nu i se mai poate sustrage nici un element. Metoda este impusă din afară, de asemănările globale care apropie lucrurile; ea transcrie imediat percepția în discurs; rămîne, în punctul de plecare, cel mai aproape de descriere; dar poate oricînd să modifice după necesități caracterul general pe care l-a definit empiric: o trăsătură care părea esențială pentru un grup de plante sau de animale poate foarte bine să nu fie decît o particularitate a unora dintre ele dacă descoperim că, fără să le posede, aparțin, în mod evident, aceleiași familii; metoda trebuie să fie oricînd gata să-și aducă rectificări. Așa cum spune Adanson, sistemul este ca „regula poziției greșite în calcul": rezultă dintr-o decizie, dar trebuie să fie absolut concret; metoda, dimpotrivă, este „un aranjament oarecare de obiecte sau de fapte apropiate prin potriviri sau asemănări oarecare, exprimat printr-o noțiune generală și aplicabilă tuturor acestor obiecte, fără a privi totuși această noțiune fundamentală sau acest principiu absolut, sau invariabil, sau într-atît de general încît să nu poată suporta excepții... Metoda nu diferă de sistem decît prin ideea pe care autorul o atașează principiilor sale, considerîndu-le variabile în metodă și absolute în sistem[3]".

[1] Adanson, *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (ediția din 1845).
[2] Adanson, *Familles des plantes*, Paris, 1763.
[3] Adanson, *Familles des plantes*, vol. I, prefață.

În plus, sistemul nu poate recunoaşte între structurile animalului sau ale vegetalului decît raporturi de coordonare: întrucît caracterul este ales nu în funcţie de importanţa sa funcţională, ci în funcţie de eficacitatea sa combinatorie, nimic nu dovedeşte că în ierarhia interioară a individului o anume formă de pistil sau o anume dispunere a staminelor antrenează o anumită structură: dacă germenele de Adoxa se găseşte între caliciu şi corolă, dacă staminele sînt dispuse între pistiluri, acestea nu sînt nici mai mult nici mai puţin decît nişte „structuri singulare"[1]: lipsa lor de importanţă provine din raritatea lor, în timp ce diviziunea egală a caliciului şi a corolei nu are altă valoare decît frecvenţa[2]. În schimb, metoda, pentru că merge de la identităţile şi diferenţele cele mai generale pînă la cele mai puţin generale, este susceptibilă de a scoate în evidenţă raporturi verticale de subordonare. Ea lasă într-adevăr să se vadă care sînt caracterele suficient de importante pentru a nu fi niciodată dezminţite într-o familie dată. În raport cu sistemul, răsturnarea e foarte importantă: caracterele esenţiale permit distingerea familiilor celor mai largi şi mai vizibil distincte, în vreme ce pentru Tournefort şi Linné, caracterul esenţial definea genul; şi îi era suficient „convenţiei" naturaliştilor să aleagă un caracter artificial pentru a distinge clasele sau ordinele. În cadrul metodei, organizarea generală şi dependenţele ei interne sînt mai importante decît transferarea laterală a unui echipament constant de variabile.

În ciuda acestor diferenţe, sistemul şi metoda stau pe acelaşi soclu epistemologic. Îl putem defini pe scurt spunînd că, în ştiinţa clasică, cunoaşterea indivizilor empirici nu poate fi atinsă decît pe tabloul continuu, ordonat şi universal al tuturor diferenţelor posibile. În secolul al XVI-lea, identitatea plantelor şi animalelor era asigurată de marca pozitivă (adesea vizibilă, dar uneori ascunsă) pe care o purtau: ceea ce, de exemplu, distingea diferite specii de păsări nu erau cîtuşi de puţin diferenţele existente între ele, ci faptul că una vîna noaptea, că alta trăia pe apă, că o a treia se hrănea cu carne vie[3]. Orice fiinţă purta o marcă, iar specia se măsura după răspîndirea unui blazon comun. Astfel încît fiecare specie se semnala prin ea însăşi,

[1] Linné, *Philosophie botanique*, § 105.
[2] Id., *ibid.*, § 94
[3] Cf. P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux.*

își enunța individualitatea,independent de toate celelalte: acestea ar fi putut foarte bine să nici nu existe, criteriile de definire n-ar fi fost modificate pentru singurele care ar fi rămas vizibile. Dar începînd din secolul al XVII-lea, semnele nu mai pot să existe decît în analiza reprezentărilor în funcție de identități și diferențe. Cu alte cuvinte, orice desemnare trebuie să se facă printr-o anumită raportare la toate celelalte desemnări posibile. A cunoaște ceea ce îi este propriu unui individ înseamnă a avea în prezența lui clasificarea sau posibilitatea de a clasifica ansamblul celorlalți indivizi. Identitatea și semnele care o marchează se definesc prin reziduurile diferențelor. Un animal sau o plantă nu e ceea ce indică – sau trădează – stigmatul pe care îl descoperim imprimat în el; este ceea ce nu sînt celelalte; nu există în el însuși decît la limita celor care se deosebesc de el. Metoda și sistemul nu sînt decît cele două modalități de a defini identitățile prin rețeaua generală a diferențelor. Mai tîrziu, începînd cu Cuvier, identitatea speciilor se va fixa tot printr-un joc al diferențelor, dar acestea vor apărea pe fondul marilor unități organice avîndu-și propriile sisteme interne de dependențe (schelet, respirație, circulație); nevertebratele nu vor fi definite numai prin absența vertebrelor, ci și printr-un anumit mod de respirație, prin existența unui tip de circulație și printr-o întreagă coeziune organică desenînd o unitate pozitivă. Legile interne ale organismului vor deveni, în locul caracterelor diferențiale, obiectul științelor naturii. Clasificarea, ca problemă fundamentală și constitutivă a istoriei naturale, s-a plasat din punct de vedere istoric, și în chip necesar, între o teorie a *mărcii* și o teorie a *organismului.*

V. *CONTINUUM* ȘI CATASTROFĂ

În inima acestei limbi bine structurate care a devenit istoria naturală rămîne o problemă. Este foarte posibil, la urma urmei, ca transformarea structurii în caracter să nu fie niciodată posibilă și ca numele comun să nu se poată niciodată naște din numele propriu. Cine poate garanta că descrierile nu vor înfățișa elemente atît de diverse de la un individ la altul sau de la o specie la alta, încît orice tentativă de a găsi un nume comun

să fie de la început sortită eşecului? Cine poate da asigurări că fiecare structură nu e riguros izolată de celelalte şi că nu funcţionează ca o marcă individuală? Ca să poată apărea chiar şi cel mai simplu caracter, trebuie ca măcar un element al structurii considerate iniţial să se repete într-o altă structură. Căci ordinea generală a diferenţelor care permite stabilirea dispunerii speciilor implică un anumit joc de similitudini. Problemă izomorfă cu cea pe care am întîlnit-o deja în legătură cu limbajul[1]: pentru ca un nume comun să fie posibil, trebuia ca între lucruri să existe acea asemănare imediată care permite elementelor semnificante să circule de-a lungul reprezentărilor, să alunece pe suprafaţa lor, să se agaţe de similitudinile lor pentru a forma în final desemnări colective. Dar pentru a contura acest spaţiu retoric în care numele îşi dobîndeau, puţin cîte puţin, valoarea lor generală, nu era nevoie de determinarea statutului acestei asemănări, nici a faptului că ea era întemeiată sau nu pe adevăr; era suficient ca ea să dea destulă forţă imaginaţiei. Totuşi, pentru istoria naturală, limbă bine structurată, aceste analogii ale imaginaţiei nu pot ţine loc de garanţii; şi trebuie ca istoria naturală, ameninţată, din acest punct de vedere, la fel ca şi limbajul, să găsească mijlocul de a evita îndoiala radicală la care Hume supunea necesitatea repetiţiei în experienţă. Trebuie să existe continuitate în natură.

Necesitatea unei naturi continue nu îmbracă deloc aceeaşi formă în sisteme şi în metode. Pentru adepţii sistemului, continuitatea rezultă doar din juxtapunerea fără lacune a diferitelor regiuni care pot fi distinse cu claritate graţie caracterelor; e suficientă o gradare neîntreruptă a valorilor pe care le poate lua, în întregul domeniu al speciilor, structura aleasă drept caracter; pornind de la acest principiu, va reieşi că toate aceste valori vor fi ocupate de fiinţe reale, chiar dacă încă nu le cunoaştem. „Sistemul indică plantele, chiar şi pe acelea pe care încă nu le-am pomenit; ceea ce nu poate face niciodată enumerarea unui catalog.[2]" Iar pe această continuitate de juxtapunere, categoriile nu vor fi doar nişte convenţii arbitrare; ele vor putea corespunde (dacă sînt stabilite cum trebuie) unor regiuni care există în mod *distinct* pe această suprafaţă *neîntreruptă* a naturii; vor fi plaje mai vaste, dar la fel de reale ca şi indivizii.

[1] Cf. supra, p. 142.
[2] Linné, *Philosophie botanique*, § 156.

Aşa a permis sistemul sexual, după Linné, descoperirea unor genuri indubitabil întemeiate: „Nu caracterul este cel care constituie genul, ci genul constituie caracterul, caracterul decurge din gen, iar nu genul din caracter[1]". În schimb, în metode, pentru care asemănările, sub forma lor masivă şi evidentă, sînt date din capul locului, continuitatea naturii nu va fi acest postulat pur negativ (nu există spaţiu alb între categorii distincte), ci o cerinţă pozitivă: întreaga natură formează o mare tramă, în care fiinţele se aseamănă din aproape în aproape, în care indivizii alăturaţi sînt infinit asemănători între ei; astfel încît orice decupaj care nu indică infima diferenţiere a individului, ci a unor categorii mai largi, este totdeauna ireal. Continuitate de fuziune în care orice generalitate este nominală. Ideile noastre generale, spune Buffon, „se referă la o scară continuă de obiecte, din care noi nu percepem cu claritate decît părţile de mijloc şi ale cărei extremităţi se îndepărtează şi scapă mereu mai mult consideraţiilor noastre... Cu cît sporim numărul de diviziuni al producţiilor naturale, cu atît ne apropiem de adevăr, pentru că în natură nu există în mod real decît indivizi, iar genurile, ordinele, clasele nu există decît în imaginaţia noastră[2]". Iar Bonnet spunea în acelaşi sens că „în natură nu există salturi: totul e gradat, nuanţat. Dacă între două fiinţe oarecare ar exista un vid, care ar fi raţiunea trecerii de la una la cealaltă? Nu există deci nici o fiinţă dedesubtul sau deasupra căreia să nu existe o alta de care să se apropie prin unele caractere şi să se îndepărteze prin altele". Putem deci descoperi mereu „producţii de mijloc", cum ar fi polipii între vegetal şi animal, veveriţa zburătoare între pasăre şi patruped, maimuţa între patruped şi om. Prin urmare, împărţirile noastre în specii şi clase „sînt pur nominale"; ele nu reprezintă altceva decît „mijloace relative la nevoile noastre şi la limitele cunoştinţelor noastre[3]".

În secolul al XVIII-lea, continuitatea naturii este o cerinţă a oricărei istorii naturale, cu alte cuvinte a oricărui efort de a instaura în natură o ordine şi de a descoperi în ea categorii generale, fie ele reale şi prescrise de distincţii manifeste, fie comode şi decupate doar de imaginaţia noastră. Numai conti-

[1] Id., *ibid.*, § 169.

[2] Buffon, *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle*, *Oeuvres complètes*, vol. I, pp. 36 şi 39.

[3] Ch. Bonnet, *Contemplations de la nature*, partea I. (*Oeuvres complètes*, vol. IV, pp. 35-36).

nuum-ul poate garanta că natura se repetă şi că, în consecinţă, structura poate deveni caracter. Dar imediat această cerinţă se dedublează. Căci dacă experienţei i-ar fi dat, în mişcarea sa neîntreruptă, să parcurgă cu exactitate, pas cu pas, *continuum*-ul indivizilor, varietăţilor, speciilor, genurilor, claselor, n-ar fi nevoie de constituirea unei ştiinţe; desemnările descriptive s-ar generaliza de drept, iar limbajul lucrurilor, printr-o mişcare spontană, s-ar constitui în limbaj ştiinţific. Identităţile naturii s-ar oferi integral şi literal, parcă, imaginaţiei şi alunecarea spontană a cuvintelor în spaţiul lor retoric ar reproduce în rînduri pline identitatea fiinţelor în generalitatea lor crescîndă. Istoria naturală ar deveni inutilă sau, mai curînd, ar fi deja făcută de limbajul cotidian al oamenilor; gramatica generală ar fi în acelaşi timp *taxinomia* universală a fiinţelor. Dar dacă o istorie naturală, cu totul distinctă de analiza cuvintelor, este indispensabilă, e pentru că experienţa nu ne oferă, ca atare, *continuum*-ul naturii. Ni-l oferă ciopîrţit – pentru că există destule lacune în seria valorilor efectiv ocupate de variabile (există fiinţe posibile al căror loc îl constatăm, dar pe care n-am avut niciodată ocazia să le observăm) – şi, totodată, pentru că spaţiul real, geografic şi terestru, în care ne găsim, ne arată fiinţele amestecate unele cu altele, într-o ordine care, în raport cu marea suprafaţă a taxinomiilor, nu e nimic mai mult decît hazard, dezordine sau perturbare. Linné observa că, adunînd în aceleaşi locuri hidra (care este un animal) şi o algă (deci o plantă), sau buretele şi coralul, natura nu îmbină, aşa cum ar vrea ordinea clasificărilor, „plantele cele mai perfecte cu animalele considerate foarte imperfecte, ci combină animalele imperfecte cu plantele imperfecte[1]". Iar Adanson constata că natura „e un amestec confuz de fiinţe pe care hazardul pare a le fi apropiat; aici aurul este amestecat cu alt metal, cu o piatră, cu pămînt; dincolo, violeta creşte alături de stejar. Printre aceste plante rătăcesc, deopotrivă, patrupedul, reptila şi insecta; peştii se confundă, ca să spunem aşa, cu elementul acvatic în care înoată şi cu plantele care cresc pe fundul apei... Acest amestec este atît de general şi atît de multiplicat, încît pare să fie una dintre legile naturii[2] ".

[1] Linné, *Philosophie botanique.*
[2] Adanson, *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (ed. Paris, 1845), pp. 4-5.

Or, această întrepătrundere este rezultatul unei serii cronologice de evenimente. Ele își au punctul de origine și primul loc de aplicare nu în speciile vii în sine, ci în spațiul în care acestea sînt plasate. Ele se produc în raportul dintre Pămînt și Soare, în regimul climatelor, în avatarurile scoarței terestre; ating mai întîi mările și continentele, suprafața globului; ființele vii nu sînt atinse decît indirect și în mod secund: căldura le atrage sau le gonește, vulcanii le distrug; dispar o dată cu pămînturile care se prăbușesc. Este posibil, de exemplu, așa cum presupunea Buffon[1], ca pămîntul să fi fost incandescent la origine, înainte de a se fi răcit puțin cîte puțin; animalele, obișnuite să trăiască la temperaturile cele mai ridicate, s-au regrupat în singura regiune toridă de astăzi, în timp ce ținuturile temperate sau reci se populau cu specii care nu avuseseră ocazia să apară pînă atunci. O dată cu revoluțiile din istoria pămîntului, spațiul *taxinomic* (în care vecinătățile sînt de ordinul *caracterului*, nu al *modului de viață*) s-a trezit repartizat într-un spațiu concret care l-a modificat profund. Mai mult: el a fost fără îndoială fărîmițat, și multe specii, vecine cu cele pe care le cunoaștem sau intermediare între plaje taxinomice care ne sînt familiare, au trebuit să dispară, lăsînd după ele doar urme greu de descifrat. În orice caz, această serie istorică de evenimente se adaugă tramei ființelor: ea nu îi aparține la propriu; se derulează în spațiul real al lumii, nu în acela analitic al clasificărilor; ea pune în discuție lumea ca loc al ființelor, nu ființele în calitatea lor de purtătoare ale vieții. O anumită istoricitate, pe care o simbolizează povestirile biblice, afectează direct sistemul nostru astronomic și indirect rețeaua taxinomică a speciilor; și, în afară de Facere și de Potop, se prea poate ca „globul nostru să fi trecut și prin alte revoluții, care nu ne-au fost revelate. El depinde de întregul sistem astronomic, iar legăturile care unesc acest glob cu celelalte corpuri cerești și în special cu Soarele și cu cometele ar fi putut să fie sursa multor revoluții din care nu a mai rămas nici o urmă sensibilă pentru noi și despre care locuitorii lumilor vecine ar fi putut avea unele cunoștințe[2]".

Istoria naturală presupune așadar, pentru a putea exista ca știință, două ansambluri: unul dintre ele este constituit de

[1] Buffon, *Histoire de la Terre*.
[2] Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique*, (*Oeuvres*, vol. VII, p. 122).

reţeaua continuă a fiinţelor; această continuitate poate îmbrăca diverse forme spaţiale; Charles Bonnet o vede cînd sub forma unei mari scări lineare ale cărei extremităţi sînt una foarte simplă, cealaltă foarte complicată, avînd în centru o îngustă regiune mediană, singura care ne e dezvăluită, cînd sub forma unui trunchi central din care pleacă într-o parte o ramură (cea a scoicilor, cu crabii şi creveţii ca ramificaţii suplimentare), iar în cealaltă seria insectelor, din care se ramifică insectele şi broaştele[1]; Buffon defineşte aceeaşi continuitate ca „o vastă ţesătură sau mai degrabă ca un mănunchi care din loc în loc are ramuri care se unesc cu mănunchiuri de alt ordin"[2]; Pallas se gîndeşte la o figură poliedrică[3]; J. Hermann vrea să constituie un model în trei dimensiuni, compus din fire care, pornind de la un punct comun, se despart unele de altele, „se răspîndesc într-un mare număr de ramuri laterale", apoi se grupează din nou[4]. Din aceste configuraţii spaţiale care descriu, fiecare în felul ei, continuitatea taxinomică, se distinge seria evenimentelor; aceasta este discontinuă şi diferită în fiecare dintre episoadele sale, dar ansamblul său nu poate desena decît o linie simplă, aceea a timpului (şi pe care o putem concepe ca fiind dreaptă, frîntă sau circulară). Sub forma sa concretă şi în densitatea ce o caracterizează, natura se situează în întregime între pînza *taxinomiei* şi linia revoluţiilor. „Tablourile" pe care ea le formează sub privirile oamenilor şi pe care discursul ştiinţei are sarcina să-l parcurgă sînt fragmentele marii suprafeţe a speciilor vii, aşa cum este el decupat, răsturnat şi fixat între două revolte ale timpului.

Se observă cît este de superficial să opunem, ca două opinii diferite şi înfruntîndu-se reciproc în opţiunile lor fundamentale, un „fixism" care se mulţumeşte cu clasificarea fiinţelor din natură într-un tablou permanent, şi un fel de „evoluţionism" crezînd într-o istorie imemorială a naturii şi într-un profund spor al fiinţelor de-a lungul continuităţii acesteia. Soliditatea fără lacune a unei reţele a speciilor şi genurilor şi seria evenimentelor care au tulburat-o fac parte, la acelaşi nivel, din soclul epistemologic pornind de la care a fost posi-

[1] Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, cap. XX, pp. 130-138.
[2] Buffon, *Histoire naturelle des Oiseaux*, 1770, vol. I, p. 396.
[3] Pallas, *Elenchus Zoophytorum*, 1786.
[4] J. Herman, *Tabulae affinitatum animalium*, Strasbourg, 1783, p. 24.

bilă, în epoca clasică, o știință precum istoria naturală. Nu sînt două maniere de a percepe natura radical opuse datorită angajării lor în opțiuni filosofice mai vechi și mai importante decît orice știință; sînt două exigențe simultane în rețeaua arheologică ce definește, în epoca clasică, cunoașterea naturii. Dar aceste două exigențe sînt complementare. Deci ireductibile. Seria temporală nu se poate integra în gradația ființelor. Epocile naturii nu prescriu timpul interior al ființelor și al continuității lor; ele dictează intemperiile care n-au încetat să le disperseze, să le distrugă, să le amestece, să le separe și să le lege una de cealaltă. Nu există și nu poate exista nici măcar bănuiala unui evoluționism sau unui transformism în gîndirea clasică; pentru că timpul nu este niciodată conceput ca principiu de dezvoltare pentru ființele vii în organizarea lor internă; el nu e perceput decît cu titlul de revoluție posibilă în spațiul exterior în care trăiesc aceste ființe.

VI. MONȘTRI ȘI FOSILE

Se va obiecta că a existat, cu mult înainte de Lamarck, o întreagă gîndire de tip evoluționist. Că importanța sa a fost mare la jumătatea secolului al XVIII-lea și pînă la întreruperea marcată de Cuvier. Că Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet, Benoît de Maillet au articulat foarte clar ideea că formele vii pot trece unele în altele, că speciile actuale sînt fără îndoială rezultatul unor transformări vechi și că toată lumea vie se îndreaptă probabil spre un punct viitor, astfel încît nu putem fi siguri de nici o formă vie că este definitiv realizată și stabilizată pentru totdeauna. În fapt însă, asemenea analize sînt incompatibile cu ceea ce înțelegem astăzi prin gîndire evoluționistă. Ele urmăresc într-adevăr tabloul identităților și diferențelor din seria evenimentelor succesive. Iar pentru a gîndi unitatea acestui tablou și a acestei serii, ele nu dispun decît de două mijloace.

Unul constă în a integra seria succesiunilor în continuitatea ființelor și în distribuția lor sub formă de tablou. Toate ființele pe care taxinomia le-a dispus într-o simultaneitate neîntreruptă sînt atunci supuse timpului. Nu în sensul că seria

temporală ar face să apară o multiplicitate de specii pe care o privire orizontală ar putea apoi să le dispună după o grilă clasificatoare, ci în sensul că toate punctele taxinomiei sînt afectate de un indice temporal, astfel încît „evoluţia" nu este altceva decît deplasarea generală şi solidară a scării, de la primul pînă la ultimul dintre elementele sale. Acesta este sistemul lui Charles Bonnet. El implică mai întîi ca lanţul fiinţelor, tinzînd printr-o serie nenumărată de inele spre perfecţiunea absolută a lui Dumnezeu, să nu-l atingă în mod actual[1]; ca între Dumnezeu şi cea mai izbutită dintre creaturi distanţa să rămînă mereu infinită; şi ca, în această distanţă poate de netrecut, întreaga tramă neîntreruptă a fiinţelor să se îndrepte continuu spre o mai mare perfecţiune. El implică, de asemenea, ca această „evoluţie" să menţină intact raportul existent între diferitele specii: dacă una, perfecţionîndu-se, atinge gradul de complexitate pe care îl poseda înainte aceea de pe treapta imediat superioară, aceasta din urmă nu e totuşi atinsă, căci, împinsă de aceeaşi mişcare, ea nu va fi putut să nu se perfecţioneze într-o proporţie echivalentă: „Va exista un progres continuu şi mai mult sau mai puţin lent al tuturor speciilor spre o perfecţiune superioară, astfel încît toate treptele scării vor fi permanent variabile într-un raport determinat şi constant... Omul, purtat într-un loc mai potrivit cu eminenţa facultăţilor sale, va lăsa maimuţei şi elefantului acel prim loc pe care îl ocupa printre animalele planetei noastre... Vor exista Newtoni printre maimuţe şi Vaubani printre castori. Stridiile şi plopii vor fi în raport cu speciile cele mai elevate ceea ce sînt păsările şi patrupedele faţă de om[2]". Acest „evoluţionism" nu este un mod de a concepe apariţia fiinţelor unele din altele; este, în realitate, un mod de a generaliza principiul continuităţii şi legea care vrea ca fiinţele să formeze o întindere neîntreruptă. El adaugă, într-un stil leibnizian[3], *continuum*-ul temporal *continuum*-ului spaţial, iar multiplicităţii infinite a fiinţelor îi adaugă infinitul perfecţionării lor. Nu este vorba de o ierarhizare progresivă, ci

[1] Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, partea I, *Oeuvres complètes*, vol. IV, pp. 34 şi urm.

[2] Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique*, *Oeuvres complétes*, vol. VII, pp. 149–150.

[3] Ch. Bonnet (*Oeuvres complètes*, vol. III, p. 173), citează o scrisoare a lui Leibniz către Herman în legătură cu lanţul fiinţelor.

de dezvoltarea constantă şi globală a unei ierarhii gata instaurate. Ceea ce presupune, în ultimă instanţă, că timpul, departe de a fi un principiu al *taxinomiei*, nu e decît unul dintre factorii săi. Şi că este prestabilit, ca toate celelalte valori luate de toate celelalte variabile. Este obligatoriu, aşadar, ca Bonnet să fie preformaţionist; şi aceasta în sensul cel mai îndepărtat de ceea ce înţelegem, începînd cu secolul al XIX-lea, prin „evoluţionism"; el este obligat să presupună că avatarurile şi catastrofele globului au fost rînduite dinainte ca tot atîtea ocazii pentru ca lanţul infinit al fiinţelor să ia calea unei infinite ameliorări: „Aceste evoluţii au fost prevăzute şi înscrise în germenii animalelor încă din prima zi a creaţiei. Căci aceste evoluţii sînt legate de revoluţii din întreg sistemul solar, pe care Dumnezeu le-a pregătit dinainte". Lumea în întregul ei a fost larvă; iat-o crisalidă; într-o zi, fără îndoială, va ajunge fluture[1]. Şi toate speciile vor fi purtate în acelaşi mod de această mare „criză de pubertate". Un asemenea sistem, după cum se vede, nu este un evoluţionism care începe să dea peste cap vechea dogmă a fixităţii; este o taxinomie care înglobează, în plus, timpul. O clasificare generalizată.

Cealaltă formă de „evoluţionism" constă în acorda timpului un rol cu totul opus. Acesta nu mai serveşte pentru a deplasa pe linia finită sau infinită a perfecţionării ansamblul tabloului clasificator, ci pentru a face să apară, unele după altele, compartimentele care, împreună, vor forma reţeaua continuă a speciilor. El face ca variabilele materiei vii să împrumute succesiv toate valorile posibile: este instanţa unei caracterizări care se face puţin cîte puţin şi element după element. Asemănările sau identităţile parţiale care susţin posibilităţile unei taxinomii vor fi atunci mărcile etalate în prezent ale uneia şi aceleiaşi fiinţe vii, persistînd dincolo de avatarurile naturii şi împlinind astfel toate posibilităţile oferite în gol de tabloul taxinomic. Dacă păsările, observă Benoît de Maillet, au aripi aşa cum peştii au înotătoare, e pentru că au fost, în epoca retragerii apelor primordiale, dorade rămase pe uscat sau delfini trecuţi pentru totdeauna într-o patrie aeriană. „Sămînţa acestor peşti, ajunsă în mlaştini, va fi putut da naştere primei transmigraţii a speciei din spaţiul mării în cel al pămîntului. Chiar dacă au

[1] Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique*, *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 193.

pierit o sută de milioane fără să se fi adaptat, e de ajuns să fi rămas două pentru ca specia să se nască.[1]" Schimbările condiţiilor de viaţă ale fiinţelor vii par să antreneze, aici ca şi în alte forme de evoluţionism, apariţia unor specii noi. Însă modul de acţiune al aerului, apei, climei, pămîntului asupra animalelor nu este acela al unui mediu asupra unei funcţii şi asupra organelor care o îndeplinesc; elementele exterioare nu intervin decît ca ocazii pentru apariţia unui *caracter*. Iar această apariţie, deşi este condiţionată cronologic de cutare eveniment de pe glob, devine *a priori* posibilă graţie tabloului general al variabilelor care defineşte toate formele eventuale ale lumii vii. Cvasi-evoluţionismul secolului al XVIII-lea pare a prevesti atît variaţia spontană a caracterului, aşa cum o vom întîlni la Darwin, cît şi acţiunea pozitivă a mediului, aşa cum o va descrie Lamarck. Dar este o iluzie retrospectivă: pentru această formă de gîndire, într-adevăr, curgerea timpului nu poate niciodată desena altceva decît linia de-a lungul căreia se succed toate valorile posibile ale variabilelor prestabilite. Şi, în consecinţă, trebuie definit un principiu de modificare interior fiinţei vii, care să-i permită, cu ocazia unei peripeţii naturale, să dobîndească un nou caracter.

Ne aflăm atunci în faţa unei noi alegeri: fie să presupunem existenţa, la tot ce e viu, a unei aptitudini spontane de a-şi schimba forma (sau măcar de a dobîndi, generaţie după generaţie, un caracter uşor diferit de cel originar, astfel încît, puţin cîte puţin, el va sfîrşi prin a deveni de nerecunoscut), fie să-i atribuim căutarea obscură a unei specii terminale care ar poseda caracterele tuturor celor precedente, dar într-un grad mai mare de complexitate şi de perfecţiune.

Primul sistem este cel al erorilor la infinit, aşa cum îl întîlnim la Maupertuis. Tabloul speciilor pe care istoria naturală îl poate stabili ar fi fost realizat, bucată cu bucată, de echilibrul, constant în natură, dintre o memorie care asigură *continuum*-ul (menţinerea speciilor în timp şi asemănarea dintre ele) şi o înclinaţie către deviere care asigură în acelaşi timp istoria, diferenţele şi dispersarea. Maupertuis crede că particulele materiei sînt dotate cu activitate şi cu memorie. Atrase unele de

[1] Benoît de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un missionaire français* (Amsterdam, 1748), p. 142.

altele, cele mai puţin active formează substanţele minerale; cele mai active conturează corpul mai complex al animalelor. Aceste forme, datorate atracţiei şi hazardului, dispar dacă nu pot subzista. Cele care se menţin dau naştere unor noi indivizi, a căror memorie păstrează caracterele cuplului din care s-au născut. Şi acesta pînă cînd o deviere a particulelor – o întîmplare – face să se nască o nouă specie, păstrată la rîndul ei de forţa obstinată a amintirii: „Prin distanţări repetate, s-a ajuns la diversitatea infinită a animalelor[1]". Astfel, din aproape în aproape, fiinţele vii dobîndesc prin variaţii succesive toate caracterele pe care le cunoaştem, iar suprafaţa coerentă şi solidă pe care o formează nu este, dacă o privim în dimensiunea timpului, decît rezultatul fragmentar al unui *continuum* mult mai strîns, mult mai fin: un *continuum* care a fost ţesut dintr-un număr incapabil de mici diferenţe uitate sau eşuate. Speciile vizibile care se oferă analizei noastre au fost decupate pe fondul nesfîrşit de monstruozităţi care apar, pîlpîie, se prăbuşesc şi uneori se menţin. Iar punctul fundamemntal aici se află: natura nu are o istorie decît în măsura în care este susceptibilă de un *continuum*. Ea se prezintă sub forma succesiunii pentru că ia, pe rînd, toate caracterele posibile (fiecare valoare a tuturor variabilelor).

Nu altfel stau lucrurile în cazul sistemului invers al prototipului şi al speciei terminale. În acest caz trebuie să presupunem că, aşa cum arată J.-B. Robinet, continuitatea nu este asigurată de memorie, ci de un proiect. Proiectul unei fiinţe complexe spre care natura se îndreaptă pornind de la elemente simple, pe care le compune şi le aranjează puţin cîte puţin: „Mai întîi elementele se combină. Un mic număr de principii simple serveşte drept bază pentru toate corpurile"; ele sînt acelea care guvernează în exclusivitate organizarea mineralelor; apoi, „magnificenţa naturii" nu încetează să crească „pînă la fiinţele care se mişcă pe suprafaţa globului"; „variaţia organelor în număr, în mărime, în fineţe, în textură internă, în figură externă dă specii care se divizează şi se subdivizează la infinit prin noi dispuneri[2]". Şi aşa mai departe, pînă la dispunerea cea mai complexă pe care o cunoaştem. Astfel încît întreaga conti-

[1] Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754, p. 41.

[2] J.-B. Robinet, *De la nature*, ed. a III-a, 1766, pp. 25-28.

nuitate a naturii se plasează între un prototip absolut arhaic, ascuns mai adînc ca orice istorie, şi extrema complicaţie a acestui model, aşa cum o putem observa, cel puţin pe globul terestru, în persoana fiinţei umane[1]. Între aceste două extreme există toate gradele posibile de complexitate şi de combinare: ca o imensă serie de încercări, dintre care unele au persistat sub formă de specii constante, iar altele au fost înghiţite. Monştrii nu sînt de altă „natură" decît speciile înseşi: „Credem că formele cele mai bizare în aparenţă... aparţin în mod necesar şi esenţial planului universal al fiinţei; că sînt metamorfoze ale prototipului la fel de naturale ca şi celelalte, deşi ne oferă fenomene diferite, că servesc drept trecere spre formele vecine; că pregătesc şi amenajează combinaţiile care le urmează, aşa cum şi ele sînt aduse de cele care le preced; că, departe de a tulbura ordinea lucrurilor, participă la ea. Poate că numai cu ajutorul fiinţelor reuşeşte natura să producă fiinţe cu un grad mai mare de regularitate şi cu o organizare mai simetrică[2]". La Robinet, ca şi la Maupertuis, succesiunea şi istoria nu sînt pentru natură decît mijloace de a parcurge variaţiile infinite de care e susceptibilă. Aşadar, nu timpul sau durata asigură, prin mijlocirea mediilor, continuitatea şi specificarea fiinţelor vii, ci, pe fondul continuu al tuturor variaţiilor posibile, timpul desenează un parcurs în care clima şi geografia selectează numai regiuni privilegiate şi menite să reziste. *Continuum*-ul nu este urma vizibilă al unei istorii fundamentale în care un acelaşi principiu viu s-ar lupta cu mediu variabil. Căci *continuum*-ul precede timpul. Este condiţia lui. Iar în raport cu el, istoria nu poate juca decît un rol negativ: ea selectează şi face să subziste, sau neglijează şi lasă să dispară.

De aici, două consecinţe. Mai întîi, necesitatea de a face să intervină monştrii, care sînt un fel de zgomot de fond, murmurul neîntrerupt al naturii. Dacă trebuie într-adevăr ca timpul, care e limitat, să parcurgă – sau să fi parcurs deja, poate – întregul *continuum* al naturii, trebuie să admitem că un număr considerabil de variaţii posibile au fost traversate, apoi bifate; aşa cum catastrofa geologică era necesară pentru a putea urca de la tabloul taxinomic la *continuum* printr-o experienţă confu-

[1] J.-R. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, Paris, 1768, pp. 4-5.

[2] Id. *ibid.*, p. 198.

ză, haotică şi fragmentată, tot astfel, proliferarea monştrilor fără perspectivă este necesară pentru a putea coborî iarăşi din *continuum* în tablou printr-o serie temporală. Cu alte cuvinte, ceea ce, într-un sens, trebuie citit ca o dramă a pămîntului şi a apelor, trebuie citit, în celălalt sens, ca o aberaţie aparentă a formelor. Monstrul asigură în timp şi pentru cunoaşterea noastră teoretică o continuitate pe care diluviile, vulcanii şi continentele scufundate o tulbură, în spaţiu, pentru experienţa noastră cotidiană. Cealaltă consecinţă este că de-a lungul unei asemenea istorii, semnele continuităţii nu mai sînt decît de ordinul asemănării. Întrucît nici un raport al mediului cu organismul[1] nu defineşte această istorie, formele vii vor suporta de-a lungul ei toate metamorfozele posibile şi nu vor lăsa în urmă, ca marcă a traseului parcurs, decît reperele similitudinilor. După ce putem recunoaşte, de exemplu, că natura n-a încetat să schiţeze, pornind de la prototipul primitiv, figura în mod provizoriu terminală a omului? După faptul că a abandonat pe parcurs mii de forme care îi conturează modelul rudimentar. Cîte fosile nu sînt, pentru urechea, craniul sau părţile sexuale ale omului, ca nişte statui de ipsos modelate cîndva şi abandonate pentru o formă mai perfecţionată? „Specia care seamănă inimii omeneşti şi care este numită din acest motiv «Anthropocardite»... merită o atenţie deosebită. Substanţa sa este, în interior, o piatră. Forma unei inimi este imitată cît se poate de bine. Se distinge trunchiul venei cave, cu o porţiune din cele două ramuri ale sale. Se vede de asemenea ieşind din ventriculul stîng trunchiul marii artere cu partea sa inferioară sau descendentă.[2]" Fosila, cu natura sa mixtă de animal şi de mineral, este locul privilegiat al unei asemănări pe care istoricul *continuum*-ului o cere, în timp ce spaţiul taxinomiei o descompunea riguros.

Atît monstrul, cît şi fosila joacă un rol foarte precis în această configuraţie. Pornind de la puterea *continuum*-ului pe care o deţine natura, monstrul face să apară diferenţa: aceasta este încă fără lege şi fără o structură bine definită; monstrul este stratul specificării, dar nu e decît o subspecie, în obstinaţia

[1] Asupra inexistenţei noţiunii biologice de „mediu" în secolul al XVIII-lea, cf. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, ed. a II-a, 1965, pp. 129-154.

[2] J.-B.Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelles des formes de l'être*, p. 19.

lentă a istoriei. Fosila este ceea ce lasă să subziste asemănările dincolo de toate devierile pe care le-a parcurs natura; ea funcţionează ca o formă îndepărtată şi aproximativă a identităţii; marchează un cvasi-caracter în mişcarea timpului. Aceasta pentru că monstrul şi fosila nu sînt nimic altceva decît proiecţia în trecut a acelor diferenţe şi a acelor identităţi care definesc pentru taxinomie structura, apoi caracterul. Ele formează, între tablou şi *continuum*, regiunea umbrită, mobilă, tremurată în care ceea ce analiza va defini ca identitate nu este încă decît analogie mută; iar ceea ce ea va desemna drept diferenţă determinabilă şi constantă nu e încă decît variaţie liberă şi hazardată. Dar, la drept vorbind, *istoria naturii* este atît de imposibil de gîndit pentru *istoria naturală*, dispunerea epistemologică desenată de tablou şi de *continuum* este atît de fundamentală, încît devenirea nu poate avea decît un loc intermediar şi măsurat doar de exigenţele ansamblului. De aceea, ea nu intervine decît pentru trecerea necesară de la unul la celălalt. Fie ca un ansamblu de intemperii străine vietăţilor şi care nu le vin niciodată acestora decît din exterior. Fie ca o mişcare schiţată fără încetare, dar oprită chiar de la stadiul de schiţă, şi perceptibilă doar pe rama tabloului, pe marginile sale neglijate: şi astfel, pe fondul *continuum*-ului, monstrul povesteşte, caricatural parcă, geneza diferenţelor, iar fosila aminteşte, în incertitudinea asemănărilor sale, primele încăpăţînări ale identităţii.

VII. DISCURSUL NATURII

Teoria istoriei naturale nu este disociabilă de cea a limbajului. Şi totuşi, nu este vorba de un transfer de metodă de la un domeniu la altul. Nici de comunicarea unor concepte sau de prestigiul unui model care, pentru că a „reuşit" într-o direcţie, este încercat şi în domeniul vecin. Cu atît mai puţin este vorba de o raţionalitate mai generală care ar impune forme identice atît reflecţiei asupra gramaticii, cît şi taxinomiei. Ci de o dispunere fundamentală a ştiinţei care ordonează cunoaşterea fiinţelor după posibilitatea de a le reprezenta într-un sistem de nume. Au existat, desigur, în această regiune pe care o numim acum viaţă, multe alte cercetări în afară de eforturile de clasi-

ficare, multe alte analize în afară de aceea a identităţilor şi diferenţelor. Dar toate se sprijineau pe un fel de a priori istoric care le autoriza în dispersia lor, în proiectele lor singulare şi divergente, care făceau în egală măsură posibile toate dezbaterile de opinie al căror loc erau. Acest *a priori* nu este constituit dintr-un set de probleme constante pe care fenomenele concrete le-ar prezenta permanent curiozităţii oamenilor ca tot atîtea enigme; nu este făcut nici dintr-o anumită stare a cunoştinţelor, sedimentată în cursul epocilor precedente şi servind drept sol progreselor mai mult sau mai puţin inegale sau rapide ale raţionalităţii; el nu e nici măcar determinat de ceea ce numim mentalitate sau „cadrele gîndirii" unei epoci date, dacă trebuie să înţelegem prin aceasta profilul istoric al intereselor speculative, al credulităţilor sau al marilor opţiuni teoretice. Acest *a priori* este ceea ce, într-o epocă dată, decupează în experienţă un cîmp de cunoaştere posibil, defineşte modul de a fi al obiectelor care apar în cuprinsul lui, înarmează privirea cotidiană cu puteri teoretice şi defineşte condiţiile în care putem ţine despre lucruri un discurs recunoscut drept adevărat. Acel *a priori* istoric care, în secolul al XVIII-lea, a întemeiat cercetările şi dezbaterile asupra existenţei genurilor, stabilităţii speciilor, transmiterii caracterelor de la o generaţie la alta, este existenţa unei istorii naturale: organizare a unui anume vizibil ca domeniu al cunoaşterii, definire a celor patru variabile ale descrierii, constituire unui spaţiu de vecinătăţi în care orice individ, oricum ar fi el, îşi poate afla locul. Istoria naturală în epoca clasică nu corespunde pur şi simplu descoperirii unui nou obiect de curiozitate; ea acoperă o serie de operaţii complexe, care introduc într-un ansamblu de reprezentări posibilitatea unei ordini constante. Ea constituie un întreg domeniu de empiricitate ca *descriptibil* şi *ordonabil*. Ceea ce o înrudeşte cu teoriile limbajului o distinge de ceea ce noi înţelegem, începînd cu secolul al XIX-lea, prin biologie, şi o face să joace în gîndirea clasică un anumit rol critic.

Istoria naturală este contemporană limbajului: e de acelaşi nivel cu jocul spontan care analizează reprezentările în amintire, le fixează elementele comune, stabileşte semne pornind de la ele şi impune, în final, nume. A clasifica şi a vorbi îşi găsesc locul de origine în acelaşi unic spaţiu pe care reprezentarea şi-l deschide în sine pentru că este sortită timpului, memoriei, reflecţiei, continuităţii. Dar istoria naturală nu poate şi nu tre-

buie să existe ca limbă independentă de toate celelalte decît dacă este o limbă bine structurată. Şi universal valabilă. În limbajul spontan şi „imperfect", cele patru elemente (propoziţia, articularea, desemnarea, derivarea) lasă între ele interstiţii deschise: experienţele fiecăruia, nevoile sau pasiunile, obiceiurile, prejudecăţile, o atenţie mai mult sau mai puţin trează au constituit sute de limbi diferite şi care nu se disting doar prin forma cuvintelor, ci înainte de toate prin felul în care aceste cuvinte decupează reprezentarea. Istoria naturală nu va fi o limbă bine făcută decît dacă jocul este închis: dacă exactitatea descriptivă face din orice propoziţie un decupaj constant al realului (dacă putem *atribui* totdeauna reprezentării ceea ce se *articulează* în ea) şi dacă *desemnarea* fiecărei fiinţe indică pe deplin locul pe care ea îl ocupă în *dispunerea* generală a ansamblului. În limbaj, funcţia verbului este universală şi vidă; ea prescrie doar forma cea mai generală a propoziţiei; şi abia în interiorul acesteia numele îşi desfăşoară sistemul de articulare; istoria naturală regrupează aceste două funcţii în unitatea structurii, care articulează între ele toate variabilele care pot fi atribuite unei fiinţe. Şi în timp ce, în limbaj, desemnarea, în funcţionarea sa individuală, este expusă hazardului derivărilor ce conferă amploarea şi extensia lor numelor comune, *caracterul*, aşa cum îl stabileşte istoria naturală, permite atît marcarea individului, cît şi situarea lui într-un spaţiu de generalităţi încastrate unele în altele. Astfel încît, deasupra cuvintelor de zi cu zi (şi prin ele, dat fiind că nu avem cum să nu le folosim pentru descrierile primare) se înalţă edificiul unei limbi de gradul al doilea, în care domină, în sfîrşit, Numele exacte ale lucrurilor: „Metoda, sufletul ştiinţei, desemnează la prima vedere orice corp al naturii, astfel încît acest corp să enunţe numele care îi e propriu, iar acest nume să amintească toate cunoştinţele care au putut fi dobîndite de-a lungul timpului în legătură cu corpul astfel numit: în aşa fel încît în extrema confuzie este descoperită ordinea suverană a naturii[1]".

Dar această numire esenţială – această trecere de la structura vizibilă la caracterul taxinomic – trimite la o cerinţă costisitoare. Limbajul spontan, pentru a împlini şi a încheia figura care merge de la funcţia monotonă a verbului *a fi* la

[1] Linné, *Systema naturae*, 1766, p. 13.

derivare şi la parcurgerea spaţiului retoric, nu avea nevoie decît de jocul imaginaţiei: adică de asemănările imediate. În schimb, pentru ca taxinomia să fie posibilă, trebuie ca natura să fie realmente continuă şi în însăşi plenitudinea ei. Acolo unde limbajul cerea similitudinea impresiilor, clasificarea cere principiul celei mai mici diferenţe posibile între lucruri. Or, acest *continuum*, care apare astfel la baza numirii, în deschiderea rămasă între descriere şi dispunere, este presupus ca anterior limbajului şi ca o condiţie a sa. Şi nu numai pentru că poate întemeia un limbaj bine făcut, ci pentru că dă seamă de orice limbaj în general. Continuitatea naturii este, fără îndoială, cea care oferă memoriei ocazia de a se exersa atunci cînd o reprezentare, printr-o identitate confuză şi imperfect percepută, aminteşte o alta şi permite să se aplice amîndurora semnul arbitrar al unui nume comun. Ceea ce în imaginaţie trecea drept similitudine oarbă nu era decît urma nereflectată şi tulbure a marii ţesături neîntrerupte a identităţilor şi diferenţelor. Imaginaţia (cea care, permiţînd comparaţia, autorizează limbajul) forma, fără să se ştie atunci, locul ambiguu în care continuitatea ruinată, dar insistentă, a naturii întîlnea continuitatea vidă, dar atentă, a conştiinţei. Astfel încît vorbirea nu ar fi fost posibilă, nu ar fi fost loc nici pentru cel mai neînsemnat nume, dacă, la baza lucrurilor, înaintea oricărei reprezentări, natura n-ar fi fost continuă. Pentru a stabili marele tablou fără fisură al speciilor, genurilor şi claselor, a fost nevoie ca istoria naturală să folosească, să critice, să clasifice şi în final să reconstituie cu noi eforturi un limbaj a cărui condiţie de existenţă rezida tocmai în acest *continuum*. Lucrurile şi cuvintele sînt foarte riguros intersectate: natura nu se oferă decît prin grila denumirilor, şi ea care, fără astfel de nume, ar rămîne mută şi invizibilă, sclipeşte departe în spatele lor, permanent prezentă în spatele acestei grile suprapuse ei care o oferă, totuşi, cunoaşterii şi nu o face vizibilă decît străbătută în întregime de limbaj.

Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care, în epoca clasică, istoria naturală nu se poate constitui ca biologie. Pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, într-adevăr, viaţa nu există. Există numai fiinţe vii. Acestea formează una sau, mai degrabă, mai multe clase în seria tuturor lucrurilor lumii: iar dacă putem vorbi de viaţă, aceasta e doar un caracter – în sensul taxinomic al cuvîntului – în distribuţia universală a fiinţelor. Există obi-

ceiul de a repartiza lucrurile din natură în trei clase: mineralele, cărora le recunoaștem creșterea, dar fără mișcare și sensibilitate; vegetalele, care pot crește și sînt susceptibile de senzații; animalele, care se deplasează spontan[1]. Cît despre viață și despre pragul pe care ea îl instaurează, putem, în funcție de criteriile adoptate, să le facem să gliseze de-a lungul acestei scări. Dacă, așa cum face Maupertuis, definim viața prin mobilitate și prin relațiile de afinitate care atrag elementele unele spre celelalte și le mențin atașate, trebuie să o plasăm în particulele cele mai simple ale materiei. Sîntem, însă, obligați să o situăm mult mai sus în serie dacă o definim printr-un caracter încărcat și complex, așa cum făcea Linné atunci cînd îi fixa drept criterii nașterea (prin sămînță sau mugure), nutriția (prin intususcepție), îmbătrînirea, mișcarea exterioară, propulsia internă a lichidelor, bolile, moartea, prezența vaselor, a glandelor, a epidermei și utriculelor[2]. Viața nu constituie un prag manifest pornind de la care se impune adaptarea unor forme cu totul noi ale cunoașterii. Ea e o categorie de clasificare, ca și celelalte, în funcție de criteriile fixate. Și, ca și celelalte, supusă anumitor imprecizii, de îndată ce se pune problema fixării frontierelor. După cum zoofitul se află la granița ambiguă dintre animale și plante, tot așa și fosilele, tot așa și metalele se plasează la acea limită nesigură unde nu se știe dacă trebuie sau nu să vorbim de viață. Dar demarcația dintre viu și non-viu n-a fost niciodată o problemă decisivă[3]. Cum spune Linné, naturalistul – pe care îl numește *Historiens naturalis* – „distinge prin văz părțile corpurilor naturale, le descrie în mod convenabil după număr, figură, poziție și proporție, și le numește[4]". Naturalistul, acest om al vizibilului structurat și al denumirii caracteristice. Nu al vieții.

Nu trebuie deci să atașăm istoria naturală, așa cum s-a desfășurat ea în epoca clasică, unei filosofii (chiar obscure,

[1] Cf., de exemplu, Linné, *Systema naturae*, 1756, p. 215.

[2] Linné, *Philosophie botanique*, § 133. Cf. și *Système sexuel des végétaux*, p. 1.

[3] Bonnet admitea o diviziune cvadripartită în natură: ființe brute, neorganizate, ființe organizate inanimate (vegetale), ființe organizate animate (animale), ființe organizate animate și raționale (oameni). Cf. *Contemplations de nature*, partea a doua, cap. I.

[4] Linné, *Systema naturae*, p. 125.

chiar ezitante încă) a vieții. Ea se intersectează, în realitate, cu o teorie a cuvintelor. Istoria naturală este situată înainte și totodată după limbaj; ea desface limbajul de toate zilele, dar numai pentru a-l reface și pentru a descoperi ce anume l-a făcut posibil dincolo de asemănările oarbe ale imaginației; îl critică, dar pentru a-i descoperi fundamentul. Dacă îl reia și vrea să-l ducă la perfecțiune e pentru că, totodată, se întoarce ea însăși la propria-i origine. Ea trece de marginile acestui vocabular care îi servește drept sol imediat și, dincoace de el, va căuta ceea ce a putut constitui rațiunea sa de a fi; dar, invers, ea se plasează în întregime în spațiul limbajului, pentru că istoria naturală este esențialmente o utilizare concertată a numerelor și are drept scop final acela de a da lucrurilor adevărata lor denumire. Între limbaj și teoria naturii există deci un raport de tip critic; a cunoaște natura înseamnă într-adevăr a construi, pornind de la limbaj, un limbaj adevărat, dar care va descoperi cu ce condiții e posibil orice limbaj și între ce limite acesta poate avea un domeniu de validitate. Întrebarea critică a existat în secolul al XVIII-lea, dar legată de forma unei cunoașteri determinate. Din acest motiv, ea nu putea dobîndi autonomie și valoare de interogație radicală: ea a bîntuit tot timpul într-o regiune unde era vorba de asemănare, de forța imaginației, de natură și de natură umană, de valoarea ideilor generale și abstracte, pe scurt de raporturile dintre percepția similitudinii și validitatea conceptului. În epoca clasică – Locke și Linné, Buffon și Hume stau mărturie –, întrebarea critică este aceea asupra fundamentului asemănării și a existenței genului.

La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, va apărea o nouă configurație care va tulbura definitiv, pentru o privire modernă, vechiul spațiu al istoriei naturale. Pe de o parte, critica se deplasează și se desprinde de solul pe care se născuse. În timp ce Hume făcea din problema cauzalității un caz al interogației generale asupra asemănărilor[1], Kant, izolînd cauzalitatea, răstoarnă întrebarea; acolo unde era vorba de a stabili relațiile de identitate și distincție pe fondul continuu al similitudinilor, el pune problema inversă a sintezei diversului. Dintr-o dată, întrebarea critică se vede reportată de la concept la judecată, de la existența geniului (obținută prin analiza reprezentărilor) la

[1] Hume, *Essai sur la nature humaine* (trad. fr. Leroy), vol. I, pp. 80, 239 și urm.

posibilitatea de a lega între ele reprezentările, de la dreptul de a numi la fundamentul atribuirii, de la articulare nominală la propoziția însăși și la verbul *a fi* care o stabilește. Ea devine atunci absolut generalizată. În loc să privească numai raporturile dintre natură și natura umană, ea examinează însăși posibilitatea oricărei cunoașteri.

Dar, pe de altă parte, în aceeași epocă, viața devine autonomă în raport cu conceptele clasificării. Ea scapă acelui raport critic care, în secolul al XVIII-lea, era constitutiv cunoașterii naturii. Scapă, ceea ce vrea să spună două lucruri: viața devine un obiect al cunoașterii printre altele, și, în această calitate, devine susceptibilă de critică în general; dar rezistă, totodată, acestei jurisdicții critice, pe care o reia pe cont propriu și pe care o îndreaptă, în numele ei, asupra oricărei cunoașteri posibile. Astfel încît, de-a lungul întregului secol al XIX-lea, de la Kant la Dilthey și la Bergson, diversele tipuri de gînduri critică și filosofiile vieții se vor afla într-o poziție de continuare și de contestare reciprocă.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY

CAPITOLUL VI

A schimba

I. ANALIZA BOGĂŢIILOR

Nici vorbă de viaţă în epoca clasică şi nici de ştiinţă a vieţii; de filologie nici atît. Ci de o istorie naturală, de o gramatică generală. De asemenea, nu poate fi vorba de economie politică, pentru că, în ordinea cunoaşterii, producţia nu există. În schimb, există în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea o noţiune care ne-a rămas familiară, chiar dacă pentru noi şi-a pierdut precizia esenţială. Deşi nu de o „noţiune" ar trebui să se vorbească în cazul ei, căci nu se încadrează într-un joc de concepte economice pe care le-ar deplasa pe nesimţite, confiscîndu-le ceva din sens sau împietînd asupra extensiei lor. Este vorba mai curînd de un domeniu general: de un strat foarte coerent şi foarte bine stratificat care înglobează şi adăposteşte ca pe tot atîtea obiecte parţiale noţiunile de valoare, preţ, comerţ, circulaţie, rentă, dobîndă. Acest domeniu, teren şi obiect al „economiei" în epoca clasică, este cel al bogăţiei. Inutil să-i punem întrebări venite dintr-o economie de cu totul alt tip, organizată, de exemplu, în jurul producţiei sau a muncii; la fel de inutil să-i analizăm diversele concepte (chiar dacă – şi mai ales dacă – numele lor s-a perpetuat, cu o oarecare analogie de sens), fără a ţine cont de sistemul din care îşi primesc pozitivitatea. Ar fi ca şi cum am vrea să analizăm genul în viziunea lui Linné în afara domeniului istoriei naturale, sau teoria timpurilor la Bauzée fără a ţine seama de faptul că gramatica generală era condiţia istorică de posibilitate a acestei teorii.

Trebuie deci evitată o lectură retrospectivă care nu ar atribui analizei clasice a bogăţiilor decît unitatea ulterioară a unei economii politice în curs de constituire pe dibuite. Dar tocmai acesta este modul în care, cu toate acestea, istoricii ideilor obişnuiesc să restituie naşterea enigmatică a acestei cunoaşteri care, în gîndirea occidentală, ar fi apărut gata înarmată şi deja periculoasă în epoca lui Ricardo şi a lui J.-B. Say. Ei presupun

că o economie ştiinţifică fusese mult timp imposibilă din cauza unei problematici pur morale a profitului şi a rentei (teoria preţului real, justificarea sau condamnarea dobînzii), apoi din cauza unei confuzii sistematice între monedă şi bogăţie, valoare şi preţ de piaţă: unul dintre principalii responsabili ai acestei asimilări şi, totodată, manifestarea ei cea mai eclatantă ar fi fost mercantilismul. Dar, puţin cîte puţin, secolul al XVIII-lea ar fi asigurat distincţiile esenţiale şi ar fi delimitat cîteva dintre marile probleme pe care economia pozitivă n-ar fi încetat să le trateze mai apoi cu instrumente mai bine adaptate: moneda şi-ar fi descoperit astfel caracterul convenţional, chiar dacă nu şi arbitrar (iar aceasta după îndelungata discuţie dintre metalişti şi antimetalişti: dintre cei dintîi ar trebui numiţi Child, Petty, Locke, Cantillon, Galiani; dintre ceilalţi, Barbon, Boisguillebert şi mai ales Law, apoi, mai discret, după dezastrul din 1720, Montesquieu şi Melon); ar fi început astfel, chipurile – iar aceasta este opera lui Cantillon – să se desprindă una de cealaltă teoria preţului de schimb şi teoria valorii intrinseci; ar fi fost delimitat „marele paradox al valorii" opunînd inutilei scumpătăţi a diamantului ieftinătatea apei fără de care nu putem trăi (este posibil într-adevăr să găsim această problemă riguros formulată de Galiani); ar fi început, prefigurîndu-i astfel pe Jevons şi Menger, ataşarea valorii la o teorie generală a utilităţii (care e schiţată la Galiani, la Graslin, la Turgot); ar fi fost înţeleasă importanţa preţurilor ridicate pentru dezvoltarea comerţului (este „principiul lui Becher" reluat în Franţa de Boisguillebert şi de Quesnay); în sfîrşit – iată-i şi pe Fiziocraţi –, s-ar fi iniţiat analiza mecanismului producţiei. Şi aşa, din bucăţi şi fragmente, economia politică şi-ar fi constituit temele esenţiale, pînă cînd, reluînd într-un alt sens analiza producţiei, Adam Smith ar fi evidenţiat procesul de diviziune crescîndă a muncii, Ricardo – rolul jucat de capital, J.-B. Say – cîteva dintre legile fundamentale ale economiei de piaţă. Din acel moment, economia politică ar fi început să existe, cu obiectul său şi cu coerenţa sa interioară.

De fapt, conceptele de monedă, preţ, valoare, circulaţie, piaţă n-au fost gîndite, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, pornind de la un viitor care le aştepta în umbră, ci tocmai pe terenul unei dispuneri epistemologice riguroase şi generale. Tocmai această dispunere este cea care susţine în necesitatea sa

de ansamblu „analiza bogăţiilor". Aceasta este faţă de economia politică ceea ce este gramatica generală faţă de filologie sau istoria naturală faţă de biologie. Şi aşa cum nu putem înţelege teoria verbului şi a numelui, analiza limbajului de acţiune, cea a rădăcinilor şi a derivării lor fără să ne referim, prin gramatica generală, la acea reţea arheologică care le face posibile şi necesare, aşa cum nu putem înţelege, fără a circumscrie domeniul istoriei naturale, ce au însemnat descrierea, caracterizarea şi taxinomia clasice, pentru a nu mai vorbi de opoziţia dintre sistem şi metodă sau între „fixism" şi „evoluţie", tot aşa nu ar fi posibil să găsim legătura de necesitate care înlănţuie analiza monedei, preţurilor, valorii, comerţului dacă n-am aduce la lumină acest domeniu al bogăţiilor care este locul simultaneităţii lor.

Desigur, analiza bogăţiilor nu s-a constituit urmînd aceleaşi ocolişuri, nici în acelaşi ritm cu gramatica generală sau cu istoria naturală. Aceasta pentru că reflecţia asupra monedei, comerţului şi schimburilor este legată de o practică şi de nişte instituţii. Dar dacă putem opune practica speculaţiei pure, şi una, şi cealaltă se sprijină, în orice caz, pe una şi aceeaşi cunoaştere fundamentală. O reformă a monedei, o activitate bancară, o practică comercială se pot raţionaliza, se pot dezvolta, se pot menţine sau dispărea după forme proprii; dar ele au întotdeauna la bază o anumită cunoaştere obscură care nu se manifestă pentru ea însăşi într-un discurs, dar ale cărei necesităţi sînt absolut aceleaşi ca şi pentru teoriile abstracte sau speculaţiile fără legătură aparentă cu realitatea. Într-o cultură, la un anumit moment, nu există decît o singură epistemă care defineşte condiţiile de posibilitate ale oricărei cunoaşteri. Fie că ea se manifestă într-o teorie sau este investită pe tăcute într-o practică. Reforma monetară prescrisă de Stările Generale în 1575, măsurile mercantiliste sau experienţa lui Law şi lichidarea sa au acelaşi soclu arheologic ca şi teoriile lui Davanzatti, Bouteroue, Petty sau Chantillon. Şi tocmai aceste necesităţi fundamentale ale cunoaşterii sînt cele pe care trebuie să le facem să vorbească.

II. MONEDĂ ȘI PREȚ

În secolul al XVI-lea, gîndirea economică e limitată, sau aproape, la problema prețurilor și la aceea a substanței monetare. Chestiunea prețurilor privește caracterul absolut sau relativ al scumpirii mărfurilor și efectul pe care l-au putut avea asupra prețurilor devalorizările succesive sau afluxul metalelor americane. Problema substanței monetare este aceea a naturii etalonului, a raportului de preț dintre diferitele metale utilizate, a distorsiunii dintre greutatea monedelor și valoarea lor nominală. Dar aceste două serii de probleme erau legate, deoarece metalul nu apărea ca semn, și încă semn măsurînd bogății, decît în măsura în care era el însuși o bogăție. El putea semnifica doar pentru că era o marcă reală. Și așa cum cuvintele aveau aceeași realitate ca și ceea ce spuneau, așa cum mărcile ființelor vii erau înscrise pe corpurile lor ca mărci vizibile și pozitive, tot așa semnele care indicau bogățiile și le măsurau trebuiau să le poarte ele însele ca marcă reală. Pentru a putea arăta prețul, trebuiau să fie prețioase. Trebuiau să fie rare, utile, dezirabile. Și trebuia, de asemenea, ca toate aceste calități să fie stabile pentru ca marca pe care o impuneau să fie o veritabilă signatură, universal lizibilă. De aici corelația dintre problema prețurilor și natura monedei, care constituie obiectul privilegiat al oricărei reflecții asupra bogățiilor, de la Copernic pînă la Bodin și Davanzatti.

În realitatea materială a monedei se contopesc cele două funcții ale sale: de măsura comună pentru mărfuri și de substitut în mecanismul de schimb. O măsură este stabilă, recunoscută de toți și valabilă în orice loc dacă are drept etalon o realitate care să i se poată atribui și pe care s-o putem compara cu diversitatea lucrurilor pe care vrem să le măsurăm: cum sînt, spune Copernic, măsura și ocaua, a căror lungime sau volum material servesc drept unitate[1]. Prin urmare, moneda nu măsoară cu adevărat decît dacă unitatea sa este o realitate care există în mod real și la care putem raporta orice marfă. În acest sens, secolul al XVI-lea revine asupra teoriei admise cel puțin într-o perioadă a evului mediu și care lăsa prințului sau chiar

[1] *Copernic, Discours sur la frappe des monnaies,* (în J.-Y. Le Branchu. *Ecrits notables sur la monnaie,* Paris, 1934, I, p. 15.

consimţământului popular dreptul de a fixa *valor impositus* al monedei, de a-i modifica valoarea, de a demonetiza o categorie de piese sau orice metal ar voi. Trebuie ca valoarea monedei să fie reglată de masa metalică pe care o conţine; cu alte cuvinte, ea trebuie să revină la ceea ce era cîndva, pe vremea cînd prinţii încă nu-şi imprimaseră efigia şi pecetea pe bucăţi de metal; pe atunci „nici cuprul, nici aurul, nici argintul nu erau evaluate ca monede, ci doar estimate după greutatea lor[1]"; nu erau luate drept mărci reale semnele arbitrare; moneda era o măsură justă pentru că ea nu semnifica nimic altceva decît puterea de a etalona bogăţiile pornind de la propria sa realitate materială, aceea de bogăţie.

Pe acest fond epistemologic au fost operate reformele şi au luat dimensiunile cunoscute dezbaterile din secolul al XVI-lea. S-a încercat aducerea semnelor monetare la exactitatea lor de măsură: trebuia ca valorile nominale marcate pe piese să fie conforme cantităţii de metal alese drept etalon şi care se găsea încorporată în ele; atunci moneda nu va semnifica nimic altceva decît valoarea sa de măsurare. În acest sens, autorul anonim al Compendiului cere ca „toată moneda actualmente în circulaţie să fie retrasă începînd de la o anumită dată", căci „creşterile" valorii ei nominale i-au alterat de mult funcţia de măsură; va trebui ca piesele deja emise ca monedă să nu mai fie acceptate decît „după estimarea metalului conţinut"; cît despre noua monedă, ea va avea drept valoare nominală propria-i greutate: „începînd din acel moment vor fi în circulaţie doar moneda veche şi cea nouă, după aceeaşi valoare, aceeaşi greutate, aceeaşi denumire, şi astfel moneda va fi readusă la vechiul ei preţ şi la vechea ei calitate[2]". Nu se ştie dacă acest *Compendious*, care n-a fost publicat înainte de 1581, dar care a existat cu certitudine şi a circulat în manuscris cu vreo treizeci de ani mai înainte, a inspirat politica monetară practicată sub domnia Elisabetei. Un lucru e sigur: după o serie de „creşteri" (de devalorizări) între 1544 şi 1559, proclamaţia din martie 1561 „coboară" valoarea nominală a monedelor şi o aduce la cantitatea de metal pe care acestea o conţin. Tot aşa în Franţa, Stările Generale din 1575 cer şi obţin suprimarea unităţilor de

[1] Anonim, *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes*, (în J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, II, p. 117).

[2] Id., *ibid.*, p. 155.

cont (care introduceau o a treia definiție a mone-dei, pur aritmetică și adăugîndu-se definiției greutății și celei a valorii nominale; acest raport suplimentar ascundea de ochii celor neinstruiți sensul manipulărilor monedei); edictul din septembrie 1577 stabilește scudul de aur ca piesă reală și totodată ca unitate de cont, decretează subordonarea tuturor metalelor față de aur a argintului în special, care își păstrează valorea de eliberare, dar își pierde imutabilitatea de drept. Astfel, monedele se văd reetalonate pornind de la greutatea lor metalică. Semnul pe care ele îl poartă – *valor impositus* – nu este decît marca exactă și transparentă a măsurii pe care o constituie.

Dar în timp ce această revenire este cerută, uneori și împlinită, ies la lumină o serie întreagă de fenomene proprii monedei-semn ce compromit poate definitiv rolul ei de măsură. Mai întîi faptul că o monedă circulă cu atît mai repede cu cît e de calitate mai proastă, pe cînd piesele cu un mare conținut de metal sînt ascunse și nu apar în comerț: este așa-numita lege a lui Gresham[1], pe care Copernic[2] și autorul acelui *Compendious*[3] o cunosc deja. Apoi, și mai ales, raportul dintre faptele monetare și mișcarea prețurilor: așa a apărut moneda ca o marfă printre altele, nu etalon absolut al tuturor echivalentelor, ci marfă a cărei capacitate de schimb și, în consecință a cărei valoare de substitut în schimburi se modifică în funcție de frecvența și raritatea sa: moneda își are și ea prețul ei. Malestroit[4] observase că, în ciuda aparențelor, nu existase vreo creștere de prețuri în secolul al XVI-lea: pentru că mărfurile sînt totdeauna ceea ce sînt, iar moneda, în natura sa proprie, este un etalon constant, scumpirea mărfurilor nu poate fi datorată decît creșterii valorilor nominale deținute de o aceeași masă metalică: dar, pentru aceeași cantitate de grîu, dăm totdeauna aceeași greutate de aur și argint. Așa încît „nimic nu s-a scumpit": întrucît scudul de aur valora în moneda de cont douăzeci de soli de Tours în timpul lui Filip al VI-lea și acum face cincizeci, e absolut necesar ca un cot de catifea care costa atunci patru livre să coste astăzi zece. „Scumpirea tuturor

[1] Gresham, *Avis de Sir Th. Gresham*, (în J.-Y. Le Branchu, op. cit., vol. II, pp. 7 și 11).
[2] Copernic, *Discours sur la frappe des monnaies*, *loc. cit.*, I, p. 12.
[3] *Compendieux*, loc. cit., II, p. 156.
[4] Malestroit, *Le Paradoxe sur le fait des monnaies*, Paris, 1566.

lucrurilor nu vine din faptul că dăm mai mult, ci din faptul că primim cantitativ mai puțin aur și argint decît ne obișnuiserăm." Dar pornind de la această identificare a rolului monedei cu masa de metal pe care o pune în circulație, se observă că ea este supusă acelorași variații ca și toate celelalte mărfuri. Iar dacă Malestroit admitea implicit că valoarea de piață și cantitatea metalelor rămîneau stabile, Bodin, nu cu mulți ani mai tîrziu[1], constata o creștere a masei metalice importate din Lumea Nouă, și prin urmare o scumpire reală a mărfurilor, deoarece principii, posedînd sau primind de la particulari lingouri de aur în cantitate mai mare, au bătut piese mai multe și din metal mai bun; pentru aceeași marfă, dăm deci o cantitate de metal mai însemnată. Creșterea prețurilor are deci „o cauză principală": este „abundența de aur și argint", în „abundența de ceea ce dă valoare și preț lucrurilor".

Etalonul echivalențelor e prins el însuși în sistemul schimburilor, iar puterea de cumpărare a monedei nu semnifică decît valoarea de piață a metalului. Marca prin care se distinge moneda, care o determină, o face sigură și acceptabilă pentru toți, e deci reversibilă și o putem citi în ambele sensuri: ea trimite la o cantitate de metal care e măsura constantă (așa o descifrează Malestroit); dar ea trimite și la acele mărfuri variabile în cantitate și în preț care sînt metalele (lectura lui Bodin). Avem aici o dispunere analoagă celei ce caracterizează regimul general al semnelor în secolul al XVI-lea; semnele, să ne amintim, erau constituite de asemănări care, la rîndul lor, pentru a fi recunoscute, necesitau semne. Aici, semnul monetar nu-și poate defini valoarea de la o masă metalică ce-și definește la rîndul ei valoarea în ordinea celorlalte mărfuri. Dacă admitem că schimbul, în sistemul nevoilor, corespunde similitudinii în acela al cunoștințelor, constatăm că una și aceeași configurație a *epistemei* a controlat în timpul Renașterii atît cunoașterea naturii, cît și reflecția și practicile care priveau moneda.

Și așa cum raportul dintre microcosm și macrocosm era indispensabil pentru a opri oscilația nesfîrșită asemănării și a semnului, tot așa a trebuit să se stabilească un anumit raport între metal și marfă, raport care, la limită, permitea fixarea valorii totale de piață a metalelor prețioase și prin aceasta etalonarea într-o manieră sigură și definitivă a prețurilor tutu-

[1] Bodin, *La Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit*, 1568.

ror mărfurilor. Acest raport este cel care a fost stabilit de Providenţă atunci cînd a îngropat în pămînt minele de aur şi argint, pe care le face să crească lent, aşa cum pe pămînt cresc plantele şi se înmulţesc animalele. Între toate lucrurile de care omul poate să aibă nevoie sau pe care le poate dori şi vinele scînteietoare, ascunse, unde cresc în obscuritate metalele, există o corespondenţă absolută. „Natura, spune Davanzatti, a făcut bine toate lucrurile terestre; suma acestora, în virtutea acordului încheiat de oameni, face cît tot aurul care se lucrează; toţi oamenii doresc, aşadar, totul pentru a dobîndi toate lucrurile... Pentru a constata în fiecare zi regula şi proporţiile matematice existente între lucruri şi între acestea şi aur ar trebui să putem contempla, din înălţimea cerului sau dintr-un observator foarte înalt, lucrurile care există şi care se fac pe pămînt sau mai degrabă imaginea lor reprodusă şi reflectată în cer ca într-o oglindă fidelă. Am abandona atunci toate calculele noastre şi am spune: pe pămînt există atîta aur, atîtea lucruri, atîţia oameni, atîtea nevoi; în măsura în care fiecare lucru satisface nişte nevoi, valoarea sa va fi echivalentă cu atîtea lucruri sau atîta aur.[1]" Acest calcul celest şi exhaustiv numai Dumnezeu îl poate face: el corespunde celuilalt calcul, care pune în relaţie fiecare element al microcosmului cu un element al macrocosmului, cu singura diferenţă că primul leagă terestrul de celest şi merge de la lucruri, animale sau oameni pînă la stele; în timp ce celălalt leagă pămîntul de cavernele şi minele sale; el pune în corespondenţă lucrurile făcute de mîna omului şi comorile care zac în adîncuri de la facerea lumii. Mărcile similitudinii, întrucît orientează cunoaşterea, se adresează perfecţiunii cerului; semnele schimbului, întrucît satisfac dorinţe, se sprijină pe sclipirea neagră, periculoasă şi blestemată a metalului. Sclipire echivocă, pentru că o reproduce în adîncul pămîntului pe cea care răsună la marginea nopţii: ea se află acolo ca o promisiune răsturnată a fericirii, iar pentru că metalul seamănă cu astrele, cunoaşterea tuturor acestor primejdioase comori e în acelaşi timp cunoaşterea lumii. Iar reflecţia asupra bogăţiilor înclină astfel spre marea speculaţie asupra cosmosului, după cum, reciproc, profunda cunoaştere a ordinii lumii trebuie să conducă la secretul metalelor şi la posesia bogăţiilor. Observăm

[1] Davanzatti, *Leçon sur les monnaies*, (în J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, pp. 230-231).

ce rețea strînsă de necesități leagă, în secolul al XVI-lea, elementele cunoașterii: în ce mod cosmologia dublează și în final întemeiază reflecția pe prețuri și pe monedă, cum autorizează ea și o speculație teoretică și practică asupra metalelor, cum face să comunice promisiunile dorinței și pe cele ale cunoașterii, în același fel în care metalele și astrele își răspund și se apropie prin afinități secrete. La hotarele cunoașterii, acolo unde ea devine atotputernică și aproape divină, se întîlnesc trei mari funcții: de *Basileus*, de *Philosophos* și de *Metallicos*. Dar așa cum toată această cunoaștere nu este dată decît pe fragmente și în străfulgerarea atentă a lui *divinatio*, tot așa, pentru raporturile singulare și parțiale ale lucrurilor cu metalul, ale dorinței cu prețurile, cunoașterea divină, sau cea pe care am putea-o dobîndi „dintr-un observator foarte înalt" nu este dată omului. Doar cîteodată, și parcă la noroc, spiritelor care știu să stea la pîndă: adică negustorilor. Ceea ce erau ghicitorii pentru jocul nesfîrșit al asemănărilor și al semnelor sînt negustorii pentru jocul și el totdeauna deschis, al schimburilor și monedelor. „De-aici, din lumea noastră, noi abia reușim să descoperim puținele lucruri care ne înconjoară și le dăm un preț după cum le vedem mai mult sau mai puțin cerute în fiecare loc și în fiecare moment. Negustorii sînt foarte bine și prompt informați în această privință, și de aceea ei cunosc admirabil prețul lucrurilor.[1]"

III. MERCANTILISMUL

Pentru ca domeniul bogățiilor să se constituie ca obiect de reflecție în gîndirea clasică, a trebuit să se dizolve configurația stabilită în secolul al XVI-lea. La „economiștii" Renașterii, pînă la Davanzatti însuși, aptitudinea monedei de a măsura mărfurile și caracterul său de schimb se bazau pe valoarea sa intrinsecă: se știa că metalele prețioase erau puțin folosite în afara activității monetare; dar dacă fuseseră alese ca etalon, dacă erau utilizate în schimburi, dacă, prin urmare, atingeau un preț ridicat,

[1] Davanzatti, *Leçon sur les monnaies*, p. 231.

e pentru că în ordine naturală și în sine ele aveau un preț absolut, fundamental, mai ridicat decît oricare altul, la care se putea raporta valoarea fiecărei mărfi[1]. Metalul nobil era, în sine, marcă a bogăției; strălucirea sa ascunsă arăta în suficientă măsură că era deopotrivă prezență disimulată și semnătură vizibilă a tuturor bogățiilor lumii. Acesta e motivul pentru care avea un preț; pentru acest motiv, de asemenea, el *măsura* toate prețurile; în sfîrșit, pentru același motiv putea fi schimbat pe orice avea un preț. Era *prețiosul* prin excelență. În secolul al XVII-lea, aceste trei proprietăți sînt atribuite în continuare monedei, dar ele nu se mai întemeiază pe cea dintîi (a avea preț), ci pe ultima (a se substitui lucrurilor care au preț). În timp ce Renașterea întemeia cele două *funcții* ale metalului ca monedă (măsură și substitut) pe reduplicarea *caracterului* său intrinsec (faptul că era prețios), secolul al XVII-lea răstoarnă analiza; funcția de schimb este cea care servește acum drept fundament celorlalte două caractere (aptitudinea de a măsura și capacitatea de a primi un preț apărînd atunci ca niște *calități* derivînd din această *funcție*).

Această răsturnare este opera unuia ansamblu de reflecții și de practici care se distribuie de-a lungul întregului secol al XVII-lea (de la Scipion de Grammont pînă la Nicolas Barbon) și care sînt grupate sub termenul destul de aproximativ de „mercantilism". Există obiceiul de a-l caracteriza în pripă printr-un „monetarism" absolut, adică printr-o confuzie sistematică (sau obstinată) între bogății și bani. De fapt, nu de o identitate, mai mult sau mai puțin confuză, pe care „mercantilismul" ar instaura-o între ele e vorba, ci de o articulare gîndită, care face din monedă instrumentul de reprezentare și analiză a bogățiilor, făcînd, în schimb, din bogății conținutul reprezentat de monedă. Așa cum vechea configurație circulară a similitudinilor și mărcilor se desfăcuse pentru a se desfășura pe cele două întinderi corelative ale reprezentării și semnelor, tot așa cercul „prețiosului" se desface, în epoca mercantilismului, bogățiile desfășurîndu-se ca obiecte ale nevoilor și dorințelor; ele se divizează și se substituie unele altora prin jocul banilor care le semnifică;

[1] Cf. încă la începutul secolului al XVII-lea, această propoziție a lui Antoine de La Pierre: „Valoarea esențială a monedelor de aur și argint se bazează pe materia prețioasă pe care o conțin" *(De la nécessité du pèsement)*.

iar raporturile reciproce dintre monedă şi bogăţie se stabilesc sub formă de circulaţie şi de schimburi. Dacă s-a putut crede că mercantilismul confunda bogăţia cu moneda, aceasta se datorează fără îndoială faptului că moneda are pentru el puterea de a reprezenta orice bogăţie posibilă, pentru că este instrumentul universal de analiză şi de reprezentare a acesteia, pentru că acoperă fără rest ansamblul domeniului său. Orice bogăţie *se poate transforma în bani*; astfel intră ea în *circulaţie*. În acelaşi mod în care orice fiinţă naturală era *caracterizabilă* şi putea intra într-o *taxinomie*; orice individ putea fi *numit* şi putea intra într-un *limbaj articulat*; orice reprezentare era *semnificabilă* şi putea intra, pentru a fi cunoscută, într-un *sistem de identităţi şi de diferenţe*.

Dar acest fapt cere o examinare mai atentă. Dintre toate lucrurile care există pe lume, care sînt acelea pe care mercantilismul le va putea numi „bogăţii"? Toate cele care, fiind reprezentabile, sînt şi obiecte ale dorinţei. Adică acelea care sînt marcate de „necesitate, sau utilitate, sau plăcere, sau raritate[1]". Or, putem spune oare că metalele care servesc la fabricarea pieselor monetare (nu e vorba aici de moneda de bronz, care nu serveşte decît ca mijloc de plată în cîteva ţinuturi, ci de acelea utilizate în comerţul exterior) fac parte dintre bogăţii? Utilitate, aurul şi argintul nu prea au „atît cît ar putea folosi pentru necesităţile casei"; şi degeaba sînt rare, abundenţa lor depăşeşte cerinţele pentru astfel de utilizări. Dacă sînt căutate, dacă oamenii consideră că au mereu nevoie de ele, dacă sapă mine şi poartă războaie pentru a şi le însuşi, e pentru că fabricarea monedelor de aur şi argint le-a conferit o utilitate şi o raritate pe care aceste metale nu le-au avut niciodată în sine. „Moneda nu-şi ia valoarea de la materia din care e făcută, ci de la forma care este imaginea sau marca Principelui[2]". Aurul e preţios pentru că e monedă. Nu invers. Dintr-o dată, raportul atît de strîns fixat în secolul al XVI-lea este răsturnat: moneda (şi chiar şi metalul din care e făcută) îşi datorează valoarea purei sale funcţii de semn. Ceea ce antrenează două consecinţe. Mai întîi, faptul că valoarea lucrurilor nu mai vine din metal. Ea se stabileşte prin ea însăşi, fără referire la monedă, după cri-

[1] Id., *ibid.*, pp. 48.
[2] Id., *ibid.*, pp. 13-14.

terii de utilitate, de plăcere sau de raritate: lucrurile dobîndesc valoare raportîndu-se unele la altele; metalul va permite doar reprezentarea acestei valori, aşa cum un nume reprezintă o imagine sau o idee, dar nu o constituie: „Aurul nu e decît semnul şi instrumentul uzual pentru a pune în practică valoarea lucrurilor; dar adevărata estimare a lor îşi are sursa în judecata umană şi în acea facultate pe care o numim estimativă[1]". Bogăţiile sînt bogăţii pentru că noi le estimăm, aşa cum ideile noastre sînt ceea ce sînt pentru că ni le reprezentăm.

Dar de ce aurul şi argintul, care în sine abia dacă pot fi considerate bogăţii, au primit sau au luat o asemenea putere semnificantă? Am putea, desigur, utiliza o altă marfă în acest scop, „oricît de rea şi de abjectă ar fi[2]". Cuprul, care la multe popoare rămîne la stadiul de materie ieftină, nu devine preţios la unele dintre ele decît în măsura în care este transformat în monedă[3]. Dar în general sînt folosite aurul şi argintul pentru că ele conţin în sine o „perfecţiune proprie". Perfecţiune care nu e de ordinul preţului, ci ţine de capacitatea lor infinită de reprezentare. Sînt dure, neperisabile, nealterabile; se pot diviza în părţi minuscule; pot avea o greutate mare la un volum restrîns; pot fi transportate uşor; sînt uşor de străpuns. Toate acestea fac din aur şi din argint un instrument privilegiat pentru a reprezenta toate celelalte bogăţii şi pentru a face prin analiză o comparaţie riguroasă. În acest mod se defineşte raportul între monedă şi bogăţii. Raport arbitrar, căci nu valoarea intrinsecă a metalului este cea care dă preţul lucrurilor; orice obiect, chiar fără preţ, poate servi drept monedă; dar trebuie să aibă calităţi proprii de reprezentare şi capacităţi de analiză care să permită stabilirea unor raporturi de egalitate şi diferenţă între bogăţii. Rezultă atunci că utilizarea aurului şi a argintului este cît se poate de întemeiată. Cum spune Bouteroue, moneda „este o porţiune de materie căreia autoritatea publică i-a dat o greutate şi o valoare pentru a servi drept preţ şi a egala în comerţ inegalitatea tuturor lucrurilor[4]". „Mercantilismul" a eliberat mone-

[1] Id., *ibid.*, pp. 46-47.
[2] Id., *ibid.*, p. 14.
[3] Schroeder, *Fürstliche Schatz und Rentkammer*, p. 111. Montanari, *Della moneta*, p. 35.
[4] Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France*, Paris, 1666, p. 8.

da de postulatul valorii proprii a metalului – „nebunie a celor pentru care banul este o marfă ca oricare alta[1]" – şi, totodată, a stabilit între ea şi bogăţie un raport riguros de reprezentare şi analiză. „Ceea ce interesează la monedă, spune Barbon, este nu atît cantitatea de argint pe care o conţine, cît faptul de a avea curs[2]".

Sîntem de obicei nedrepţi, şi încă de două ori, cu ceea ce ne-am obişnuit să numim „mercantilism": fie că denunţăm în el ceea ce el nu a încetat să critice (valoarea intrinsecă a metalului ca principiu al bogăţiei), fie că descoperim în el o serie de contradicţii imediate: nu a definit el moneda în pura ei funcţie de semn, cerînd totodată acumularea acesteia ca marfă? nu a recunoscut el importanţa fluctuaţiilor cantitative ale numerarului, nerecunoscînd însă acţiunea lor asupra preţurilor? n-a fost el protecţionist, întemeind totodată mecanismul creşterii bogăţiilor pe schimb? În fapt, însă, aceste contradicţii sau aceste ezitări nu există decît dacă punem mercantilismul în faţa unei dileme care nu putea avea sens pentru el: ceea a monedei-marfă sau monedei-semn. Pentru gîndirea clasică în curs de constituire, moneda este ceea ce permite reprezentarea bogăţiilor. Fără astfel de semne, bogăţiile ar rămîne imobile, inutile şi parcă fără glas; aurul şi argintul sînt, în acest sens, cele care creează tot ceea ce omul poate rîvni. Dar pentru a putea juca acest rol de reprezentare, trebuie ca moneda să aibă proprietăţi (fizice şi nu economice) care să o facă adecvată sarcinii sale şi, prin urmare, preţioasă. În calitate de semn universal devine ea marfă rară şi inegal repartizată: „Cursul şi valoarea impuse oricărei monede reprezintă adevărata calitate intrinsecă a acesteia[3]". Aşa cum, în cazul reprezentărilor, semnele care le înlocuiesc şi le analizează trebuie să fie şi ele nişte reprezentări, moneda nu poate semnifica bogăţiile fără a fi ea însăşi o bogăţie. Dar ea devine bogăţie pentru că e semn; în timp ce o reprezentare trebuie să fie mai întîi reprezentată pentru a deveni mai apoi semn.

1 Josuah Gee, *Considérations sur le commerce* (trad. fr. 1749), p. 13.

2 N. Barbon, *A discourse concerning coining the new money lighter*, Londra, 1696, nepaginat.

3 Dumoulin, citat de Gonnard, *Histoire des théories monétaires*, vol. I, p. 173.

De aici, aparentele contradicții dintre principiile acumulării și regulile circulației. La un anumit moment, numărul pieselor monetare existente este determinat; Colbert gîndea chiar că, în ciuda exploatării minelor, în ciuda metalului american, „cantitatea de argint care circulă în Europa este constantă". Or, tocmai acest argint este necesar pentru a reprezenta bogățiile, adică pentru a le atrage, pentru a le face să apară aducîndu-le din străinătate sau fabricîndu-le la fața locului; de el este nevoie, de asemenea, pentru a face să treacă aceste bogății din mînă în mînă, în procesul de schimb. Trebuie deci importat metal, luîndu-l de la statele vecine: „Numai comerțul și ceea ce depinde de el pot produce acest lucru[1]". Legislația trebuie deci să vegheze asupra a două lucruri: „interzicerea transferării metalului în străinătate sau a utilizării sale în alte scopuri decît baterea monedei și fixarea drepturilor vamale în așa fel încît să permită balanței comerciale să fie mereu pozitivă, să favorizeze importul mărfurilor brute, să-l prevină pe cît posibil pe acela al obiectelor fabricate, să exporte produsele manufacturate mai mult decît bunurile a căror dispariție aduce foametea și provoacă creșterea prețurilor[2]". Or, metalul care se acumulează nu e destinat nici tezaurizării, nici somnului; el este atras într-un stat numai pentru a fi consumat prin schimb. Cum spunea Becher, tot ce cheltuiește unul dintre parteneri înseamnă încasare pentru celălalt[3]; iar Thomas Mun identifica banii peșin cu averea[4]. Aceasta pentru că banii nu devin o bogăție reală decît în măsura în care își îndeplinesc funcția lor reprezentativă: cînd înlocuiesc mărfurile, cînd le permit să se deplaseze sau să aștepte, cînd dau materiilor brute ocazia de a deveni consumabile, cînd răsplătesc munca. Nu sînt deci temeri că acumularea de bani într-un stat duce la creșterea prețurilor; iar principiul stabilit de Bodin că marea scumpire din secolul al XVI-lea se datora afluxului aurului american nu este valabil; e adevărat că înmulțirea numerarului duce mai întîi la urcarea prețurilor, dar el stimulează comerțul și manufacturile; cantitatea de bogății crește, iar numărul de elemente între care se repartizează banii

[1] Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, vol. VII, p. 239.
[2] Id., *ibid.*, p. 284. Cf. și Bouteroue, *Recherches curieuses*, pp. 10-11.
[3] J. Becher, *Politischer Diskurs*, 1668.
[4] Th. Mun, *England Treasure by foreign trade*, 1664, cap. II.

creşte în aceeaşi proporţie. Nu trebuie să ne temem de creşterea preţurilor: dimpotrivă, acum că obiectele preţioase s-au înmulţit, acum cînd burghezii, cum spune Scipion de Grammont, pot purta „satin şi catifea", valoarea lucrurilor, chiar a celor mai rare, n-a putut decît să scadă în raport cu totalitatea celorlalte; tot aşa, fiecare fragment de metal îşi pierde din valoare în faţa altora pe măsură ce creşte masa pieselor aflate în circulaţie[1].

Raporturile dintre bogăţie şi monedă se stabilesc deci prin circulaţie şi schimb, nu prin „preţiozitatea" metalului. Cînd bunurile pot circula (şi aceasta graţie monedei), ele se multiplică şi bogăţiile cresc; cînd banii devin mai numeroşi, ca efect al unei circulaţii şi a unei balanţe favorabile, se pot atrage noi mărfuri şi se pot înmulţi culturile şi fabricile. Trebuie deci să spunem, ca şi Horneck, că aurul şi argintul „sînt tot ce e mai pur în sîngele nostru, măduva forţelor noastre", „instrumentele cele mai indispensabile ale activităţii umane şi ale existenţei noastre[2]". Regăsim aici vechea metaforă a monedei care ar fi pentru societate ceea ce sîngele este pentru corp[3]. Dar, pentru Davanzatti, banii nu aveau alt rol decît acela de a iriga diversele părţi ale naţiunii. Acum că moneda şi bogăţia sînt considerate amîndouă în interiorul spaţiului schimburilor şi al circulaţiei, mercantilismul îşi poate ajusta analiza după modelul recent oferit de Harvey. După Hobbes[4], circuitul venos al monedei este cel al impozitelor şi al taxelor care prelevă din mărfurile transportate, cumpărate sau vîndute o anumită masă metalică; aceasta este dusă pînă în inima Omului-Leviathan, adică pînă în inima caselor de bani ale statului. Aici abia primeşte metalul „principiul vital": statul îl poate topi sau îl poate repune în circulaţie. În orice caz, doar autoritatea sa îi va da cursul; şi, redistribuită indivizilor (sub formă de pensii, de salarii sau de plată pentru furnituri cumpărate de către stat), moneda va stimula, în al doilea circuit, de această dată arterial, schimburile, procesele de fabricaţie şi culturile. Circulaţia devine astfel una dintre categoriile fundamentale ale analizei. Dar transferul acestui model fiziologic nu a devenit posibil decît prin deschiderea mai

[1] Scipion de Grammont, *Le Denier royal*, pp. 116-119.
[2] Horneck, *Oesterreich über alles, wenn es will*, 1684, pp. 8 şi 188.
[3] Cf. Davanzatti, *Leçon sur la monnaie*, citat de J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, vol. II, p. 230.
[4] Th. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, 1904, pp. 179-180.

profundă a unui spaţiu comun monedei şi semnelor, bogăţiilor şi reprezentărilor. Metafora cetăţii şi a corpului, atît de asiduă în Occidentul nostru, nu şi-a dobîndit, în secolul al XVII-lea, puterile imaginare, decît pe fondul unor necesităţi arheologice mult mai radicale.

Prin experienţa mercantilistă, domeniul bogăţiilor se constituie după acelaşi tipar ca şi cel al reprezentărilor. Am văzut că acestea din urmă aveau puterea de a se reprezenta pornind de la ele însele: să deschidă în interiorul lor un spaţiu în care se analizau şi să formeze cu propriile lor elemente substituite ce permiteau în acelaşi timp stabilirea unui sistem de semne şi a unui tablou al identităţilor şi diferenţelor. În acelaşi mod, bogăţiile au puterea de a se schimba; de a se analiza în părţi care să autorizeze raporturi de egalitate sau de inegalitate; de a se semnifica unele pe celelalte prin aceste elemente de bogăţie perfect comparabile care sînt metalele preţioase. Şi aşa cum întreaga lume a reprezentării ne acoperă cu reprezentări de gradul al doilea care o reprezintă, şi asta într-un lanţ neîntrerupt, la fel toate bogăţiile lumii sînt în raport unele cu altele, în măsura în care fac parte dintr-un sistem de schimb. De la o reprezentare la alta nu există vreun act autonom de semnificare, ci o simplă şi nesfîrşită posibilitate de schimb. Oricare vor fi fost determinările şi consecinţele sale economice, mercantilismul, dacă îl cercetăm la nivelul *epistemei*, apare ca un lung şi lent efort de a pune reflecţia asupra preţurilor şi asupra monedei pe drumul cel bun al analizei reprezentărilor. El a făcut să apară un domeniu al „bogăţiilor", conex celui care, în aceeaşi epocă, s-a deschis în faţa istoriei naturale, ca şi celui care s-a desfăşurat în faţa gramaticii generale. Dar în vreme ce în aceste două ultime cazuri mutaţia s-a făcut brusc (un anumit mod de a fi al limbajului apare dintr-o dată în *Gramatica de la Port-Royal*, un anumit mod de a fi al indivizilor naturali se manifestă aproape dintr-o dată la Jonston şi Tournefort), în schimb modul de a fi al monedei şi al bogăţiei, fiind legat de o întreagă *praxis*, de un întreg ansamblu instituţional, avea un indice de viscozitate istorică mult mai ridicat. Fiinţele naturale şi limbajul n-au avut nevoie de echivalentul îndelungatei operaţiuni mercantiliste pentru a intra în domeniul reprezentării, pentru se supune legilor sale, pentru a-şi primi de la ea semnele şi principiile propriei ordini.

IV. GAJUL ŞI PREŢUL

Teoria clasică a monedei şi a preţurilor s-a elaborat în urma unor experienţe istorice bine cunoscute. Mai întîi a fost cucerirea însemnelor monetare, care a început destul de devreme în Europa secolului al XVII-lea; trebuie să vedem o primă conştientizare în acest sens, încă marginală şi aluzivă, în afirmaţia lui Colbert că masa metalică este stabilită în Europa şi că aporturile americane pot fi neglijate? În orice caz, la sfîrşitul secolului se consumă experienţa faptului că moneda de metal e prea rară: regresie a comerţului, scădere a preţului, dificultăţi în plata datoriilor, rentelor şi impozitelor, devalorizarea pămîntului. De unde marea serie de devalorizări care au avut loc în Franţa în primii cincisprezece ani ai secolului al XVIII-lea pentru a spori numerarul; cele unsprezece „diminuări" (reevaluări) eşalonate între 1 decembrie 1713 şi 1 septembrie 1715, destinate – dar a fost un eşec – să repună în circulaţie metalul care se ascundea; o întreagă suită de măsuri care diminuează dobînzile rentelor şi le reduc capitalul nominal; apariţia biletelor de monedă în 1701, înlocuite în scurt timp cu rentele de stat. Printre multe alte consecinţe, experienţa lui Law a permis reapariţia monedelor de metal, creşterea preţurilor, reevaluarea pămîntului, reluarea comerţului. Edictele din ianuarie şi din mai 1726 instaurează, pentru tot secolul al XVIII-lea, o monedă metalică stabilă: ele ordonă fabricarea unui ludovic de aur care valorează, şi va valora pînă la Revoluţie, douăzeci şi patru de livre.

Există obiceiul de a vedea în aceste experienţe, în contextul lor teoretic, în discuţiile pe care le-au provocat, confruntarea dintre partizanii monedei-semn şi cei ai monedei-marfă. De o parte se situează Law, bineînţeles, cu Terasson[1], Dutot[2], Montesquieu[3], cavalerul de Jaucourt[4]; de cealaltă, alături de Paris-Duverney[5], cancelarul d'Aguesseau[6], Condillac, Destutt;

[1] Terrasson, *Trois lettres sur le nouveau système des finances*, Paris, 1720.

[2] Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, Paris, 1738.

[3] Montesquieu, *L'Espirit des lois*, cartea XXII, cap. II.

[4] *Encyclopédie*, articolul „Monnaie".

[5] Paris-Duverney, *Examen des réflexions politiques sur les finances*, La Haye, 1740.

[6] D'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie*, 1718 (Oeuvres, Paris, 1777, vol. X).

între cele două grupuri, ca pe un fel de mediană, ar trebui așezați Melon[1] și Graslin[2]. Desigur, ar fi interesant să facem inventarul exact al opiniilor și să determinăm cum s-au distribuit ele în diferitele grupuri sociale. Dar dacă interogăm cunoașterea care le-a făcut posibile și pe unele și pe celelalte, în același timp, ne dăm seama că opoziția este superficială, și că dacă este necesară, e numai în temeiul unei dispuneri unice care doar permite, într-un anume punct, răspîntia unei alegeri indispensabile.

Această dispunere unică este aceea care definește moneda drept gaj. Definiție pe care o întîlnim la Locke și, cu puțin înaintea lui, La Vaughan[3]; apoi la Melon – „aurul și argintul sînt, prin convenție generală, gajul, echivalentul sau măsura comună a tot ceea ce servește uzului oamenilor[4]" –, la Dutot – „bogățiile de încredere sau de opinie nu sînt decît reprezentative, ca aurul, argintul, bronzul, cuprul[5]", la Fortbonnais „punctul important" în bogățiile convenționale constă în „asigurarea pe care o au proprietarii banilor și ai mărfurilor de a le schimba cînd vor... după măsura stabilită prin uz[6]". A spune că moneda este un gaj înseamnă a spune că ea nu e nimic mai mult decît un jeton primit de comun acord, deci pură ficțiune; dar înseamnă și că ea valorează exact cît lucrurile contra cărora a fost dată, pentru că la rîndul ei va putea fi schimbată contra aceleiași cantități de marfă sau a echivalentului acesteia. Moneda poate oricînd să readucă în mîinile proprietarului ei ceea ce tocmai a fost schimbat pe ea, așa cum, în reprezentare, un semn trebuie să poată aduce înapoi gîndirii ceea ce reprezintă. Moneda este o memorie solidă, o reprezentare care se dedublează, un schimb amînat. Cum spune Le Trosne, comerțul care se folosește de monedă este o perfecționare exact în mă-

[1] Melon, *Essai politique sur le commerce*, Paris, 1734.

[2] Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, Londra, 1767.

[3] Vaughan, *A discourse of coin and coinage*, Londra, 1675, p. 1. Locke, *Considerations of the lowering of interests* (Works, Londra, 1801, vol. V, pp. 21-23.

[4] Melon, *Essai politique sur le commerce* (în Daire, *Économistes et financiers du XVIII-e siècle*, p. 761.

[5] Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, *ibid.*, pp. 905-906.

[6] Véron de Fortbonnais, *Éléments de commerce*, vol. II, p. 91. Cf. și *Recherches et considérations sur les richesses de la France*, II, p. 582.

sura în care este un comerț „imperfect"[1], un act căruia îi lipsește, pentru un timp, actul care îl compensează, o semioperațiune care promite și așteaptă schimbul invers prin care gajul va fi reconvertit în conținutul său efectiv.

Dar cum poate da gajul monetar această asigurare? Cum poate scăpa el din dilema semnului fără valoare sau a mărfii analoage tuturor celorlalte? Tocmai aici se situează, pentru analiza clasică a monedei, momentul ereziei, alegerea care îi opune partizanilor lui Law pe adversarii săi. Putem concepe, într-adevăr, că operațiunea care transformă moneda în gaj este asigurată de valoarea de marfă a materiei din care aceasta e făcută; sau, dimpotrivă, de o altă marfă, exterioară ei, dar care va fi legată de ea prin consimțămîntul colectiv sau prin voința principelui. Law alege această a doua soluție, din cauza rarității metalului și a oscilațiilor valorii sale ca marfă. El crede că se poate pune în circulație o monedă de hîrtie care ar fi garantată de proprietatea funciară: n-ar mai fi vorba atunci decît de a emite „bilete ipotecate pe pămînturi și care trebuie să se stingă prin plăți anuale...; aceste bilete vor circula ca monedă pentru valoarea pe care o exprimă[2]". Se știe că Law a fost obligat să renunțe la această tehnică în experiența sa franceză și că a asigurat gajul pentru monedă printr-o companie de comerț. Eșecul întreprinderii n-a știrbit, însă, cu nimic teoria monedei-gaj care o făcuse posibilă, dar care făcea în egală măsură posibilă orice reflecție asupra monedei, chiar opusă concepțiilor lui Law. Și atunci cînd o monedă metalică stabilită va fi introdusă în 1726, gajul va fi cerut chiar substanței înseși a banilor. Ceea ce îi asigură monedei posibilitatea de schimb va fi valoarea de marfă a metalului care se află în ea; iar Turgot îl va critica pe Law pentru că acesta crezuse că „moneda nu este decît o bogăție de semn al cărei credit este întemeiat pe marca principelui. Această marcă nu se află acolo decît pentru a-i certifica greutatea și titlul... Deci tocmai în calitate de marfă este banul nu semnul, ci măsura comună a tuturor celorlalte mărfuri... Aurul își trage prețul din raritatea sa, și departe de a fi un rău folosirea lui în același timp ca marfă și ca măsură, aceste două între-

[1] Le Trosne, *De l'intérêt sociale* (în Daire, *Les Physiocrates*, p. 908).
[2] Law, *Considérations sur le numéraire* (în *Daire, Économistes et financiers du XVIII-e siècle*, p. 519).

buinţări îi susţin preţul[1]". Law, împreună cu partizanii său, nu se opune secolului său ca genialul – sau imprudentul – precursor al monedelor fiduciare. În acelaşi mod ca şi adversarii săi, el defineşte moneda ca gaj. Dar el crede că fundamentul ei va fi mai bine asigurat (în acelaşi timp mai abundent şi mai stabil) de o marfă exterioară piesei monetare înseşi; adversarii săi, în schimb, consideră că va fi mai bine asigurat (mai sigur şi mai puţin supus speculaţiilor) prin substanţa metalică ce constituie realitatea materială a monedei. Opoziţia dintre Law şi cei care îl critică nu priveşte decît distanţa dintre ceea ce garantează un gaj şi ceea ce este garantat ca gaj. Într-un caz, moneda, uşurată în sine de orice valoare de marfă, dar asigurată printr-o valoare care îi e exterioară, este acel lucru „prin care" schimbăm mărfurile[2]; în celălalt caz, moneda, avînd în sine un preţ, este în acelaşi timp lucrul „prin care" şi „pentru care" se schimbă bogăţiile. Dar şi într-un caz, şi în celălalt, moneda permite fixarea preţului lucrurilor graţie unui anumit raport de proporţie cu bogăţiile şi unei anumite puteri de a le face să circule.

Ca gaj, moneda desemnează o anumită bogăţie (actuală sau nu): ea îi stabileşte preţul. Dar raportul dintre monedă şi mărfuri, deci sistemul preţurilor, se vede modificat de îndată ce cantitatea de monedă sau cantitatea de mărfuri sînt, la un moment dat, şi ele, alterate. Dacă moneda e în cantitate mică faţă de bunuri, va avea o valoare mare, iar preţurile vor fi scăzute; dacă, însă, cantitatea ei creşte pînă la a deveni abundentă faţă de bogăţii, atunci ea va avea valoare mică, iar preţurile vor fi ridicate. Puterea de reprezentare şi de analiză a monedei variază în funcţie de cantitatea ei, pe de o parte, şi de cantitatea de bogăţii, pe de altă parte: n-ar putea fi constantă decît dacă cele două cantităţi ar fi stabile sau ar varia împreună, în aceeaşi proporţie.

„Legea cantitativă" n-a fost inventată de Locke. Bodin şi Davanzatti ştiau încă din secolul al XVI-lea că creşterea maselor metalice în circulaţie făcea să crească preţul mărfurilor; dar acest mecanism era considerat legat de o devalorizare intrinsecă a metalului. La sfîrşitul secolului al XVII-lea, acelaşi mecanism este definit pornind de la funcţia reprezentativă a monedei,

[1] Turgot, *Seconde lettre à l'abbé de Cice*, 1749 (*Oeuvres*, ed. Schelle, vol. I, pp. 146-147).

[2] Law, *Considérations sur le numéraire*, p. 472 şi *urm.*

„cantitatea de monedă fiind proporţională cu întregul comerţ". Mai mult metal – şi dintr-o dată fiecare marfă existentă în lume va putea dispune de ceva mai multe elemente reprezentative; mai multe mărfuri, şi fiecare unitate metalică va avea un gaj mai puternic.E suficient să iei o marfă oarecare ca reper stabil şi fenomenul variaţiei apare cu toată claritatea: „Dacă luăm, spune Locke, grîul drept măsură fixă, vom descoperi că argintul a înregistrat în valoarea lui aceleaşi variaţii ca şi celelalte mărfuri... Motivul e evident. De cînd au fost descoperite Indiile, există în lume de zece ori mai mult argint decît înainte; totodată, el valorează cu 9/10 mai puţin, cu alte cuvinte trebuie să dai de 10 ori mai mult decît acum 200 de ani pentru a cumpăra aceeaşi cantitate de mărfuri[1]". Scăderea valorii metalului invocată aici nu priveşte o anumită calitate preţioasă care i-ar fi proprie, ci puterea sa generală de reprezentare. Monedele şi bogăţiile trebuie considerate ca două mase gemene care îşi corespund cu necesitate: „Cum totalul uneia corespunde totalului celeilalte, o parte a uneia va corespunde unei părţi din cealaltă... Dacă n-ar exista decît o marfă divizibilă ca aurul, jumătate din această marfă ar corespunde unei jumătăţi din total de cealaltă parte[2]". Să presupunem că în lume n-ar exista decît un singur bun, tot aurul din lume ar exista pentru a-l reprezenta; invers, dacă oamenii n-ar dispune decît de o singură piesă monetară, toate bogăţiile care apar în natură sau ies din mîinile lor ar trebui să-şi împartă subdiviziunile acesteia. Pornind de la această situaţie limită, dacă banul începe să aflueze – mărfurile rămînînd egale –, „valoarea fiecărei părţi a monedei va scădea în aceeaşi măsură"; în schimb, „dacă industria, artele şi ştiinţele introduc în cercul schimburilor noi obiecte..., va trebui să aplicăm, la noua valoare a acestor noi producţii, o parte a semnelor reprezentative ale valorilor; această parte luată din masa semnelor îşi va diminua cantitatea sa relativă şi îşi va spori în acelaşi grad valoarea sa reprezentativă pentru a face faţă mai multor valori, funcţia sa fiind de a le reprezenta pe toate, în proporţiile care le convin[3]".

Nu există deci preţ just echitabil: nimic, într-o marfă oarecare, nu arată prin vreun caracter intrinsec cantitatea de

[1] Locke, *Considerations of lowering of interests*, p. 73.
[2] Montesquieu, *L'Esprit des lois*, cartea XXII, cap. VII.
[3] Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, pp. 54-55.

monedă prin care ea ar trebui retribuită. A vinde ieftin nu e nici mai exact, nici mai puţin exact decît a vinde scump. Există, totuşi, reguli de comoditate care permit fixarea cantităţii de monedă prin care e de dorit să fie reprezentate bogăţiile. În ultimă instanţă, fiecare lucru ce poate fi schimbat ar trebui să-şi aibă echivalentul – „desemnarea" sa – în bani; ceea ce n-ar prezenta nici un inconvenient în cazul în care moneda utilizată ar fi de hîrtie (s-ar putea fabrica şi distruge, conform ideii lui Law, pe măsura nevoilor de schimb); dar ar fi greu sau chiar imposibil dacă moneda este metalică. Or, una şi aceeaşi unitate monetară dobîndeşte, circulînd, puterea de a reprezenta mai multe lucruri; trecînd dintr-o mînă în alta, ea e cînd plata unui obiect către un antreprenor, cînd plata salariului către un muncitor, a unei mărfi către negustor, a unui produs către fermier sau a rentei către proprietar. O singură masă metalică poate, de-a lungul timpului şi în funcţie de indivizii care o primesc, să reprezinte mai multe lucruri echivalente (un obiect, o muncă, o măsură de grîu, o parte de venit), la fel precum un substantiv comun are puterea de a reprezenta mai multe lucruri, sau aşa cum un caracter taxinomic are puterea de a reprezenta mai mulţi indivizi, mai multe specii, mai multe genuri etc. Dar în vreme ce caracterul nu acoperă o generalitate mai mare decît devenind mai simplu, moneda nu reprezintă mai multe bogăţii decît circulînd mai repede. Extinderea caracterului se defineşte prin numărul de specii pe care le grupează (deci prin spaţiul pe care îl ocupă în tablou); viteza de circulaţie a monedei, prin numărul de mîini prin care trece înainte de a reveni la punctul de plecare (de aceea se alege drept origine plata către agricultori a produselor recoltei lor, deoarece acestea au cicluri anuale absolut sigure). Observăm, aşadar, că extinderea taxinomică a caracterului în spaţiul simultan al tabloului îi corespunde viteza mişcării monetare într-un timp definit.

Această viteză are două limite: o viteză extrem de mare, care ar fi aceea a unui schimb imediat în care moneda n-ar avea nici un rol de jucat, şi o viteză extrem de mică, în care fiecare bogăţie şi-ar avea dublul monetar. Între aceste două extreme, există viteze variabile, cărora le corespund cantităţile de monede care le fac posibile. Or, ciclurile de circulaţie sînt dictate de caracterul anual al recoltelor: este deci posibil, pornind de la acestea şi ţinînd cont de numărul de indivizi care populează un stat, să definim cantitatea de monedă necesară şi suficientă pen-

tru a trece prin toate mîinile şi pentru a reprezenta măcar subzistenţa fiecăruia în parte. Înţelegem cum s-a făcut legătura, în secolul al XVIII-lea, între analizele circulaţiei pornind de la veniturile agricole, problema dezvoltării populaţiei şi calculul cantităţii optime de piese monetare. Triplă chestiune care se pune într-o formă normativă: căci problema nu e de a şti prin ce mecanisme banii circulă sau stagnează, cum se cheltuiesc sau se acumulează (asemenea întrebări nu sînt posibile decît într-o economie care şi-ar pune problemele producţiei şi ale capitalului), ci care este cantitatea necesară de monedă pentru ca într-o anumită ţară circulaţia să se facă destul de repede trecînd printr-un număr destul de mare de mîini. Atunci preţurile vor fi nu în mod intrinsec „juste", ci exact ajustate: diviziunile masei monetare vor analiza bogăţiile după o articulare care nu va fi nici prea largă, nici prea strînsă. „Tabloul" va fi bine făcut.

Această proporţie optimă nu este aceeaşi dacă luăm în considerare o ţară izolată sau jocul comerţului ei exterior. Presupunînd un stat capabil să trăiască prin el însuşi, cantitatea de monedă pe care trebuie să o pună în circulaţie depinde de mai multe variabile: cantitatea de mărfuri care intră în sistemul de schimburi; partea din aceste mărfuri care, nefiind nici distribuită, nici retribuită prin sistemul trocului, trebuie să fie, la un moment oarecare al parcursului său, reprezentată prin monedă; cantitatea de metal care poate fi substituită cu hîrtie scrisă; în sfîrşit, ritmul în care trebuie să se efectueze plăţile: nu e indiferent, atrage atenţia Cantillon[1], dacă muncitorii sînt plătiţi cu săptămîna sau cu ziua, dacă rentele sînt vărsate la sfîrşitul anului sau mai degrabă, după cutumă, la sfîrşitul fiecărui trimestru. O dată definite valorile acestor patru variabile pentru o anumită ţară, se poate defini cantitatea optimă de piese metalice. Pentru a face un calcul de acest gen, Cantillon porneşte de la producţia pămîntului, din care, direct sau indirect, apar toate bogăţiile. Această producţie se împarte în trei rente în mîinile fermierului: renta plătită proprietarului; cea utilizată la întreţinerea fermierului, a oamenilor şi a cailor; în sfîrşit, „o a treia, care trebuie să-i rămînă pentru a-şi face rentabilă întreprinderea[2]". Or, numai prima rentă şi aproape

[1] Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, 1952, p. 73.
[2] Id., *ibid*, pp. 68-69.

jumătate din a treia trebuie să fie vărsate în bani lichizi; celelalte pot fi plătite sub formă de schimburi directe. Ţinînd cont de faptul că jumătate din populaţie locuieşte în oraşe şi are cheltuieli de întreţinere mai ridicate decît ţăranii, observăm că masa monetară în circulaţie ar trebui să fie egală cu aproape 2/3 din producţie. Aceasta dacă toate plăţile s-ar face o dată pe an; dar, în fapt, renta funciară se achită în fiecare trimestru; este suficientă deci o cantitate de monede echivalentă cu 1/6 din producţie. În plus, multe plăţi se fac zilnic sau săptămînal; cantitatea de monedă necesară este prin urmare de ordinul a 1/9 din producţie, adică 1/3 din renta proprietarilor[1].

Dar acest calcul nu este exact decît cu condiţia de a imagina o naţiune izolată. Or, cea mai mare parte a statelor întreţin unele cu altele un comerţ în care singurele mijloace de plată sînt trocul, metalul estimat după greutate (şi nu monedele cu valoarea lor nominală) şi, eventual, efectele bancare. Şi în acest caz se poate calcula cantitatea relativă de monedă care e de dorit să fie pusă în circulaţie: totuşi, această estimare nu trebuie să ia drept referinţă producţia funciară, ci un anumit raport al salariilor şi al preţurilor cu cele practicate în ţările străine. Într-adevăr, într-o regiune în care preţurile sînt relativ mici (din cauza unei cantităţi reduse de monedă), banii străini sînt atraşi de largi posibilităţi de cumpărare: cantitatea de metal creşte. Statul, cum se spune, devine „bogat şi puternic"; el poate întreţine o flotă şi o armată, poate face cuceriri, se poate îmbogăţi şi mai mult. Cantitatea de monede în circulaţie face să urce preţurile, dînd totodată persoanelor particulare posibilitatea de a cumpăra în străinătate, unde preţurile sînt inferioare; puţin cîte puţin metalul dispare, iar statul sărăceşte din nou. Acesta este ciclul descris de Cantillon şi formulat de el sub forma unui principiu general: „Prea marea abundenţă de bani, care face, atîta cît durează, puterea statelor, le aruncă din nou pe nesimţite şi în mod natural în mizerie[2]".

Aceste oscilaţii n-ar putea fi, desigur, evitate, dacă n-ar exista în ordinea lucrurilor o tendinţă inversă care agravează fără încetare mizeria naţiunilor deja sărace şi sporeşte, dimpotrivă, prosperitatea statelor bogate. Aceasta pentru că mişcările

[1] Id., *ibid.*, Petty dădea proporţia analoagă de 1/10 *(Anatomie politique de l'Irlande)*.

[2] Cantillon, *loc. cit.*, p. 76.

populației se îndreaptă într-un sens opus numeralului. Numeralul merge dinspre statele prospere spre regiunile cu prețuri scăzute; oamenii, însă, sînt atrași de salariile ridicate, deci către țările care dispun de numerar abundent. Țările sărace au deci tendința de a se depopula; astfel, agricultura și industria lor se deteriorează, iar mizeria crește. În țările bogate, dimpotrivă, afluxul mîinii de lucru permite exploatarea de noi bogății, a căror vînzare crește proporțional cu cantitatea de metal care circulă[1]. Politica trebuie prin urmare să caute să împace aceste două mișcări inverse ale populației și numerarului. Trebuie ca numărul locuitorilor să crească treptat, dar fără întrerupere, pentru ca manufacturile să poată găsi mereu mînă de lucru din abundență; atunci salariile nu vor crește mai repede decît bogățiile, și nici prețurile o dată cu ele; iar balanța comercială va putea rămîne favorabilă: recunoaștem aici fundamentul tezelor populaționiste[2]. Dar, pe de altă parte, trebuie ca și cantitatea de numerar să fie permanent într-o ușoară creștere: singurul mijloc pentru ca produsele pămîntului sau ale industriei să fie bine retribuite, pentru ca salariile să fie suficiente, pentru ca populația să nu ducă un trai mizerabil în mijlocul bogățiilor pe care le produce: de aici toate măsurile pentru a favoriza comerțul exterior și pentru a menține o balanță pozitivă.

Ceea ce asigură echilibrul și împiedică oscilații profunde între bogăție și sărăcie nu este deci un anumit statut dobîndit definitiv, ci o combinare – în același timp naturală și concertată – a două mișcări. Într-un stat există prosperitate nu atunci cînd monedele sînt numeroase sau prețurile ridicate; ci cînd banii lichizi au atins acel stadiu de creștere – ce trebuie prelungit, dacă se poate, la nesfîrșit – care permite susținerea salariilor fără o creștere a prețurilor: atunci populația crește în mod regulat, munca sa produce din ce în ce mai mult, iar creșterea în consecință a numărului monedelor se repartizează (după legea reprezentativității) între bogății puțin numeroase și prețurile nu cresc în raport cu cele practicate în străinătate. Numai „între sporirea cantității de aur și creșterea prețurilor sporirea cantității de aur și de bani este favorabilă industriei. O națiune al cărei numerar este în curs de diminuare este, dacă

[1] Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, pp. 862 și 906.

[2] Cf. Véron de Fortbonnais, *Éléments de commerce*, vol. I, p. 45 și mai ales Tucker, *Questions importantes sur le commerce* (trad. Turgot, Oeuvres, I, p. 335.

facem o comparație, mai slabă și mai neajutorată decît o alta care nu posedă mai mult, dar al cărei numerar este în curs de creștere[1]". Așa se explică dezastrul spaniol: posesiunea de mine făcuse să crească masiv numerarul – și, în consecință, prețurile – fără ca industria, agricultura și populația să fi avut timpul, între cauză și efect, să se dezvolte în aceeași proporție: era fatal ca aurul american să se răspîndească în Europa, să cumpere de aici mărfuri, să facă să se dezvolte manufacturile, să îmbogățească fermele, lăsînd Spania mai mizerabilă decît oricînd. Anglia, în schimb, dacă a atras metalul, a fost totdeauna pentru a face să profite munca, și nu doar luxul locuitorilor săi, cu alte cuvinte pentru a spori, înaintea oricărei creșteri de prețuri, numărul muncitorilor și cantitatea produselor sale[2].

Asemenea analize sînt importante pentru că introduc noțiunea de progres în ordinea activității umane. Dar mai ales pentru că ele afectează jocul semnelor și al reprezentărilor cu un indice temporal care definește condiția de posibilitate a progresului. Indice pe care nu-l găsim în nici o altă regiune a teoriei ordinii. Într-adevăr, moneda, așa cum e ea concepută de gîndirea clasică, nu poate reprezenta bogăția fără ca această putere să nu fie, din interior, modificată de timp – fie că un ciclu spontan îi sporește, după ce a diminuat-o, capacitatea de a reprezenta bogățiile, fie că o politică îi menține, prin eforturi concertate, constanța reprezentativității. În ordinea istoriei naturale, caracterele (fasciculele de identitate alese pentru a reprezenta și pentru a distinge mai multe specii sau mai multe genuri) erau dispuse în interiorul spațiului continuu al naturii pe care-l decupau într-un tablou taxinomic; timpul nu intervenea decît din exterior, pentru a bulversa continuitatea celor mai mici diferențe și pentru a le dispersa în funcție de locurile fragmentate ale geografiei. Aici, dimpotrivă, timpul aparține legii interne a reprezentării, face corp cu ea; el urmează și alterează fără întrerupere puterea pe care o dețin bogățiile de a se reprezenta pe ele însele și de a se analiza într-un sistem monetar. Acolo unde istoria naturală descoperea plaje de identitate separate de diferențe, analiza bogățiilor descoperă „diferențiale" – tendințe de creștere și de diminuare.

[1] Hume, *De la circulation monétaire* (*Oeuvres économiques*, trad. fr., pp. 29-30).

[2] Véron de Fortbonnais, în *Éléménts de commerce* (vol. I, pp. 55-52), dă cele opt reguli fundamentale ale comerțului englez.

Această funcție a timpului în bogăție era necesar să apară chiar din momentul (era la sfîrșitul secolului al XVII-lea) în care moneda era definită ca gaj și asimilată creditului: trebuia efectiv atunci ca durata creanței, rapiditatea cu care ea ajungea la scadență, numărul de mîini prin care trecea într-un interval de timp dat să devină variabile caracteristice ale puterii sale reprezentative. Dar toate acestea nu erau decît consecința unei forme de reflecție care plasa semnul monetar, în raport cu bogăția, într-o postură de *reprezentare* în sensul deplin al termenului. Prin urmare, aceeași rețea arheologică susține, în analiza bogățiilor, teoria *monedei-reprezentare*, și, în istoria naturală, teoria *caracterului-reprezentare*. Caracterul desemnează ființele situîndu-le în contextul vecinătăților lor; prețul monetar desemnează bogățiile, dar în mișcarea creșterii sau scăderii lor.

V. FORMAREA VALORII

Teoria monedei și a comerțului răspunde la întrebarea: cum pot prețurile, în mișcarea schimburilor, să caracterizeze lucrurile, cum poate moneda să stabilească între bogății un sistem de semne și de desemnare? Teoria valorii răspunde la o întrebare care o intersectează pe aceasta, investigînd parcă în profunzime și pe verticală plaja orizontală pe care schimburile se desfășoară la nesfîrșit: de ce există lucruri pe care oamenii caută să le schimbe, de ce unele valorează mai mult ca altele, de ce unele, care sînt inutile, au o valoare ridicată, în vreme ce altele, indispensabile, sînt de valoare nulă? Nu mai e vorba, deci, de a ști prin ce mecanism pot bogățiile să se reprezinte între ele (și prin această bogăție universal reprezentativă care este metalul prețios), ci pentru ce obiectele dorinței și necesității trebuie să fie reprezentate, cum se stabilește valoarea unui lucru și de ce putem afirma că el valorează atît sau atît.

A valora, pentru gîndirea clasică, înseamnă înainte de toate a valora ceva, a fi substituibil acestui ceva într-un proces de schimb. Moneda n-a fost inventată, prețurile n-au fost fixate și nu se modifică decît în măsura în care acest schimb există. Or, schimbul nu este un fenomen simplu decît în aparență. Într-adevăr, un troc nu se poate face decît dacă fiecare dintre

cei doi parteneri recunoaşte o valoare pentru ceea ce deţine celălalt. Într-un sens, trebuie deci ca aceste lucruri de schimbat, cu valoarea lor proprie, să existe dinainte în mîinile fiecăruia pentru ca dubla cesiune şi dubla achiziţie să se producă. Dar, pe de altă parte, ceea ce fiecare mănîncă şi bea, lucrurile de care are nevoie pentru a trăi nu au valoare atîta timp cît nu le cedează; iar ceea ce nu îi trebuie este de asemenea lipsit de valoare atît timp cît nu serveşte la achiziţionarea unor lucruri necesare. Altfel spus, pentru ca un lucru să poată reprezenta un altul într-un schimb, trebuie ca ele să fie deja înzestrate cu o anumită valoare; şi totuşi, valoarea nu există decît în interiorul reprezentării (actuale sau posibile), adică în interiorul schimbului sau al posibilităţii de a schimba. De aici, două posibilităţi simultane de lectură: una analizează valoarea în chiar actul schimbului, în punctul în care se intersectează ce s-a dat cu ce s-a primit; cealaltă o analizează ca anterioară schimbului şi ca pe o condiţie principală pentru ca acesta să poată avea loc. Prima lectură corespunde unei analize care plasează şi închide întreaga esenţă a limbajului în interiorul propoziţiei; cealaltă, unei analize care descoperă aceeaşi esenţă a limbajului pe latura desemnărilor primitive – limbaj de acţiune sau rădăcină; în primul caz, într-adevăr, limbajul îşi găseşte locul de posibilitate într-o atribuire asigurată de verb, cu alte cuvinte de acel element al limbajului diferit de toate cuvintele, dar care le raportează unele de celelalte; verbul, făcînd posibile toate cuvintele limbajului pornind de la legătura lor propoziţională, corespunde schimbului care întemeiază, ca un act mai originar decît celelalte, valoarea lucrurilor schimbate şi preţul pentru care sînt cedate; în cealaltă formă de analiză, limbajul este înrădăcinat în afara lui însuşi, ca şi în natură sau în analogiile dintre lucruri; rădăcina, primul strigăt care dădea naştere cuvintelor încă înainte ca limbajul să se fi născut, corespunde formării imediate a valorii înaintea schimburilor şi a măsurării reciproce a nevoilor.

Dar pentru gramatică, aceste două forme de analiză pornind de la propoziţie sau pornind de la rădăcini sînt perfect dinstincte, pentru că ea are de-a face cu limbajul, deci cu un sistem de reprezentări destinat în acelaşi timp să desemneze şi să judece, sau mai bine zis care se raportează în acelaşi timp la un obiect şi la un adevăr. În ordinea economiei, această distincţie nu există, căci, pentru dorinţă, raportarea la obiectul ei

şi afirmaţia că acesta este dezirabil sînt unul şi acelaşi lucru; a-l desemna înseamnă legătura. Astfel încît acolo unde gramatica dispunea de două segmente teoretice separate ajustate unul celuilalt, formînd mai întîi o analiză a propoziţiei (sau a judecăţii), apoi o analiză a desemnării (a gestului sau a rădăcinii), economia nu cunoaşte decît un singur segment teoretic, dar care e susceptibil în mod simultan de două lecturi făcute în sens invers. Una analizează valoarea pornind de la schimbul obiectelor necesităţii – *obiecte utile;* cealaltă, pornind de la formarea şi de la naşterea obiectelor al căror schimb va defini ulterior valoarea – pornind de la proxilitatea naturii. Recunoaştem, între aceste două lecturi posibile, o urmă de erezie care ne este familiară: ea separă cea ce se numeşte „teoria psihologică" a lui Condillac, Galiani, Graslin, de aceea a Fiziocraţilor, cu Quesnay şi şcoala sa. Fiziocraţia nu are, desigur, importanţa pe care i-au atribuit-o economiştii din prima parte a secolului al XIX-lea, cînd căutau în ea actul de înfiinţare al economiei politice; dar ar fi la fel de zadarnic, fără îndoială, să-i atribuim acelaşi rol – cum au făcut marginaliştii – „şcolii psihologice". Între aceste două moduri de analiză nu există alte diferenţe decît punctul de plecare şi direcţia aleasă pentru a parcurge o reţea de necesitate care rămîne identică.

Pentru a exista valori şi bogăţii, trebuie, spun Fiziocraţii, să fie posibil un schimb: să ai, cu alte cuvinte la dispoziţie un surplus de care celălalt se întîmplă să aibă nevoie. Fructul pe care îl doresc, pe care îl culeg şi îl mănînc este un bun pe care mi-l oferă natura; nu va exista bogăţie decît decît dacă fructele din pomul meu sînt destul de numeroase pentru a-mi întrece apetitul. Mai trebuie însă şi ca altcuiva să-i fie foame şi să mi le ceară. „Aerul pe care îl respirăm, spune Quesnay, apa pe care o scoatem din rîu şi toate celelalte bunuri sau bogăţii supraabundente şi comune tuturor oamenilor nu sînt comercializabile: sînt bunuri, nu bogăţii.[1]" Înaintea schimbului, nu există decît această realitate, rară sau abundentă, pe care o furnizează natura; numai cererea unuia şi renunţarea celuilalt sînt în stare să facă să apară valorile. Or, schimburile au drept scop tocmai repartizarea excedentelor în aşa fel încît acestea să fie distribuite celor căror le lipsesc. Ele nu sînt deci „bogăţii" decît cu titlul provizoriu, în timpul cînd, prezente la unii şi absente la

[1] Quesnay, articolul *„Hommes"* (în Daire, *Les Physiocrates*, p. 42.)

ceilalţi, ele încep şi împlinesc traiectul care, ducîndu-le la consumatori, le va restitui naturii lor primitive de bunuri. „Scopul schimbului, spune Mercier de La Rivière, este plăcerea, consumul, astfel încît comerţul poate fi definit sumar: schimbul de lucruri uzuale pentru a ajunge la distribuirea lor în mîinile consumatorilor.[1]" Or, această constituire a valorii prin comerţ[2] nu se poate face fără o sustragere de bunuri; într-adevăr, comerţul transportă lucrurile, antrenează cheltuieli de căraţuşie, de conservare, de transformare, de punere în vînzare[3]: pe scurt, costă un anumit consum de *bunuri* pentru ca *bunurile* înseşi să fie transformate în *bogăţii.* Singurul comerţ care n-ar costa nimic ar fi trocul pur şi simplu: bunurile nu sînt în acest caz bogăţii şi valori decît timp de o clipă, în momentul schimbului: „Dacă schimbul ar putea fi făcut imediat şi fără cheltuieli, n-ar putea fi decît cu atît mai avantajos pentru cei care schimbă: astfel că ne înşelăm amarnic cînd luăm drept comerţ operaţiunile intermediare care servesc pentru a face comerţ[4]". Fiziocraţii nu acordă atenţie realităţii materiale a bunurilor: formarea valorii în cadrul schimbului devine atunci foarte costisitoare şi este considerată ca trebuind să fie dedusă din bunurile existente. Formarea valorii nu înseamnă deci a satisface nevoi mai numeroase; înseamnă a sacrifica nişte bunuri pentru a schimba altele. Valorile formează negativul bunurilor.

Dar de unde vine faptul că valoarea se poate forma în acest fel? Care este originea acestui excedent ce permite bunurilor să se transforme în bogăţii fără ca prin aceasta să se piardă şi să dispară din cauza schimburilor succesive şi a circulaţiei? Cum se face că bunurile aflate la dispoziţia oamenilor nu sînt epuizate de costul acestei neobosite formări de valoare?

Poate comerţul să găsească în el însuşi acest supliment necesar? Firește că nu, pentru că îşi propune să schimbe valoare contra valoare şi în mod cît mai egal cu putinţă. „Pentru a primi mult, trebuie să dai mult: iar pentru a da mult, trebuie să primeşti mult. Iată întreaga artă a comerţului. Comerţul, prin

[1] Mercier de La Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétes politiques,* (în Daire, *Les Physiocrate,* p. 709).

[2] „Considerate drept bogăţii comercializabile, grîul, fierul, vitriolul, diamantul sînt totodată bogăţii a căror valoare nu constă decît în preţ" (Quesnay, articolul *„Hommes", loc. cit.,* p. 138.

[3] Dupont de Nemours, *Réponse demandée,* p. 16.

[4] Saint-Péravy, *Journal d'agriculture,* decembrie 1765.

natura sa, nu face decît să schimbe un ansamblu de lucruri de valori egale.[1]" Fără îndoială, o marfă, cîştigînd o piaţă îndepărtată, poate fi schimbată pentru un preţ superior celui pe care l-ar obţine „pe loc": dar această creştere corespunde cheltuielilor reale de transport: iar dacă nu se pierde nimic prin acest fapt, e pentru că marfa stagnantă pe care ea a fost schimbată a pierdut aceste cheltuieli de cărăuşie din propriul ei preţ. Degeaba sînt plimbate mărfurile de la un capăt la altul al lumii, costul schimbului este totdeauna prelevat din bunurile schimbate. Nu comerţul este cel care a produs acest surplus. A trebuit să existe această pletoră ca să fie posibil comerţul.

Nici industria, la rîndul ei, nu este capabilă să retribuie costul de formare a valorii. Produsele manufacturilor pot fi, într-adevăr, puse în vînzare după două regimuri. Dacă preţurile sînt libere, concurenţa tinde să le facă să scadă în aşa fel încît, pe lîngă materia primă, ele de-abia ajung să acopere lucrul muncitorului care a transformat-o; conform definiţiei lui Cantillon, acest salariu corespunde subzistenţei muncitorului pe perioada de timp cît munceşte; trebuie să adăugăm, desigur, şi subzistenţa şi beneficiile antreprenorului; oricum, însă, creşterea valorii datorată manufacturii reprezintă consumul celor pe care aceasta îi retribuie; pentru a fabrica bogăţii, au trebuit sacrificate bunuri: „Artizanul distruge prin subzistenţă tot atît cît produce prin munca lui[2]". Cînd există un preţ de monopol, preţurile de vînzare ale obiectelor pot creşte considerabil. Ceea ce nu înseamnă că munca oamenilor este retribuită mai bine: concurenţa care există între ei tinde să le menţină salariile la nivelul a ceea ce le e strict indispensabil pentru subzistenţă[3]; cît despre beneficiile antreprenorilor, este adevărat că preţurile de monopol le fac să crească, în măsura în care creşte valoarea obiectelor puse pe piaţă; dar această creştere nu este nimic altceva decît scăderea proporţională a valorii de schimb a altor mărfuri: „Toţi aceşti antreprenori fac averi doar pentru că alţii cheltuiesc[4]". Aparent, industria face să crească valorile; în fapt, ea prelevă chiar din schimb preţul uneia sau mai multor subzistenţe. Valoarea nu se formează, nici nu creşte prin producţie,

[1] *Id., ibid.*
[2] *Maximes de gouvernement* (în Daire, *op.cit.*, p. 289).
[3] Turgot, *Réflexions sur la formation des richesses*, § 6.
[4] *Maximes de gouvernement* (în Daire, *op.cit.*, p. 289).

ci prin consum. Fie al muncitorului care îşi asigură subzistenţa, fie al antreprenorului care scoate beneficii sau al inactivului care cumpără: „Creşterea valorii venale datorate clasei sterile este efectul cheltuielilor muncitorului, şi nu al muncii sale. Căci omul inactiv care cheltuieşte fără să muncească produce în această privinţă acelaşi efect[1]". Valoarea nu apare decît acolo unde bunurile au dispărut; iar munca funcţionează ca un fel de cheltuială: formează un preţ al subzistenţei pe care ea însăşi a consumat-o.

Acest lucru e valabil şi pentru munca agricolă. Muncitorul care lucrează pămîntul nu are un statut diferit de cel care ţese sau care transportă; el nu e decît una „dintre uneltele muncii sau ale cultivării[2]", – unealtă care are nevoie de un mijloc de subzistenţă pe care îl ia din produsele muncii agricole. Totuşi, el are un privilegiu, nu economic – în sistemul schimburilor –, ci fizic, în ordinea producţiei de bunuri: acela că pămîntul, cînd e lucrat, furnizează mijloace de subzistenţă posibile într-o cantitate mult mai mare decît îi este necesar cultivatorului. Ca muncă retribuită, activitatea lucrătorului agricol este, prin urmare, la fel de negativă şi de costisitoare ca şi a muncitorilor din manufactură; dar fiind un „comerţ fizic" cu natura[3], ea suscită în natură o fecunditate imensă. Şi dacă e adevărat că această prolixitate este retribuită dinainte prin preţul muncii, al semînţelor, al hranei pentru animale, se ştie prea bine că se va găsi un spic acolo unde s-a semănat un bob; iar turmele „se îngraşă în fiecare zi chiar în timp ce se odihnesc, ceea ce nu se poate spune despre un balot de mătase sau de lînă din magazine[4]". Agricultura este singurul domeniu în care creşterea de valoare datorată producţiei nu este echivalentă cu întreţinerea producătorului. Aceasta pentru că, în fapt, există un producător invizibil care nu are nevoie de nici o retribuţie; agricultorul este asociat cu el fără s-o ştie; iar în momentul în care lucrătorul consumă atît cît munceşte, tocmai această muncă, prin virtuţile Co-Autorului său, produce bunurile din care va fi prelevată formarea valorilor: „Agricultura este o manufactură de origine

[1] Mirabeau, *Philosophie rurale*, p. 56.
[2] Id., *ibid.*, p .8.
[3] Dupont de Nemours, *Journal agricole*, mai 1766.
[4] Mirabeau, *Philosophie rurale*, p. 37.

divină în care fabricantul îl are drept asociat pe Autorul naturii[1]". Producătorul însuşi al tuturor bunurilor şi al bogăţiilor.

Înţelegem acum importanţa teoretică şi practică pe care Fiziocraţii au acordat-o rentei funciare – nu muncii agricole. Aceasta pentru că munca agricolă este retribuită printr-un consum, în timp ce renta funciară reprezintă, sau ar trebui să reprezinte produsul net: cantitatea de bunuri pe care natura o furnizează în plus faţă de subzistenţa pe care o asigură muncitorului şi de retribuţia cerută de ea însăşi pentru a continua să producă. Renta este cea care permite transformarea bunurilor în valori sau în bogăţii. Ea furnizează mijloacele de retribuire a tuturor celorlalte munci şi a tuturor consumurilor care le corespund. De aici două preocupări majore: a pune la dispoziţia sa o mare cantitate de numerar pentru ca ea să poată alimenta lucrul, comerţul şi industria; a veghea la protecţia absolută a acelei părţi de avans care trebuie să-i revină pământului pentru a-i putea permite să producă în continuare. Programul economic şi politic al Fiziocraţilor va comporta, deci, în orice caz: o creştere a preţurilor agricole, dar nu şi a salariilor celor care muncesc pământul; prelevarea tuturor impozitelor din renta funciară însăşi; o abolire a preţurilor de monopol şi a tuturor privilegiilor comerciale (astfel încît industria şi comerţul, controlate de concurenţă, să menţină preţul just); o vastă revenire a fondurilor către pământ pentru avansurile necesare recoltelor viitoare.

Întregul sistem de schimburi, întreaga formare costisitoare a valorilor sînt reportate la acest schimb dezechilibrat, radical şi primitiv care se stabileşte între avansurile proprietarului şi generozitatea naturii. Numai acest schimb este aducător de beneficii, în mod absolut, şi numai din interiorul acestui profit net pot fi prelevate cheltuielile necesitate de fiecare schimb, deci apariţia fiecărui element de bogăţie. Ar fi fals să spunem că natura produce în mod spontan valori; dar ea este sursa inepuizabilă a bunurilor pe care schimbul le transformă în valori, nu fără cheltuieli ori consumuri. Quesnay şi discipolii săi analizează bogăţiile pornind de la ceea ce se dă în cadrul schimbului, altfel spus, de la acel surplus care există lipsit de orice valoare, dar care devine valoare intrînd într-un circuit de substituţii unde va trebui să-şi retribuie fiecare mişcare, fiecare transformare prin salarii, hrană, mijloace de subzistenţă, pe

[1] Id., *ibid.*, p. 33

scurt printr-o parte din acel excedent căruia el însuşi îi aparţine. Fiziocraţii îşi încep analiza prin chiar lucrul care este desemnat în valoare, dar care preexistă sistemului bogăţiilor. La fel ca şi gramaticienii atunci cînd analizează cuvintele pornind de la rădăcină, de la raportul imediat care uneşte un sunet şi un lucru şi de la abstragerile succesive prin care această rădăcină devine un nume într-o limbă.

VI. UTILITATEA

Analiza lui Condillac, Galiani, Graslin, Destutt corespunde teoriei gramaticale a propoziţiei. Ea alege drept punct de plecare nu ceea ce este dat într-un schimb, ci ceea ce este primit: acelaşi lucru, la drept vorbind, dar privit din punctul de vedere al celui care are nevoie de el, care îl cere şi acceptă să renunţe la ceea ce posedă pentru a obţine acest alt lucru pe care îl estimează ca fiind mai util şi căruia îi atribuie o valoare mai mare. Fiziocraţii şi adversarii lor parcurg, de fapt, acelaşi segment teoretic, dar în sensuri opuse: unii se întreabă cu ce condiţie – şi cu ce cost – un bun poate deveni valoare într-un sistem de schimburi, ceilalţi, cu ce condiţie o judecată de apreciere se poate transforma în preţ în acelaşi sistem de schimburi. Înţelegem atunci de ce analizele Fiziocraţilor şi cele ale utilitariştilor sînt adesea atît de apropiate şi uneori complementare; de ce Cantillon a putut fi revendicat şi de unii – pentru teoria cu privire la cele trei venituri funciare şi pentru importanţa pe care o acordă pămîntului –, şi de alţii – pentru analiza pe care o face circuitelor şi rolului pe care îl atribuie monedei[1]; de ce Turgot a putut fi fidel Fiziocraţiei în *La Formation et la distribution des richesses* („Formarea şi distribuirea bogăţiilor"), şi foarte aproape de Galiani în *Valeur et Monnaie* („Valoare şi Monedă").

[1] Cantillon, *Essai sur le commerce en général*, pp. 68, 69, 73.

Să ne imaginăm cea mai rudimentară dintre situațiile de schimb: un om care nu are decît porumb sau grîu, iar în fața lui, un altul care nu are decît vin sau lemn. Nu există încă nici preț fixat, nici vreo echivalență, nici vreo măsură comună. Totuși, dacă acești oameni au adunat lemnul, dacă au semănat și recoltat porumbul sau grîul, este pentru că aveau o anumită judecată asupra acestor lucruri: fără a fi nevoiți să-l compare cu ceva, ei gîndeau că acest grîu sau acest lemn puteau să le satisfacă o nevoie – să le fie *util:* „A spune că un lucru are valoare înseamnă a spune că este sau că îl estimăm a fi bun pentru ceva. Valoarea lucrurilor se întemeiază așadar, pe utilitatea lor sau, ceea ce înseamnă același lucru, pe folosul pe care îl putem trage din ele[1]". Această judecată stă la baza a ceea ce Turgot numește „valoare estimativă" a lucrurilor.[2] Valoare care este absolută, dat fiind că ea privește fiecare marfă individual și fără comparație cu alta; ea este totuși relativă și schimbătoare pentru că se modifică o dată cu apetitul, dorințele sau necesitățile oamenilor.

Cu toate acestea, schimbul care are loc pe fondul acestor utilități primare nu este o simplă reducere la un numitor comun. Este prin el însuși creator de utilitate, pentru că oferă aprecierii unuia ceea ce pînă atunci nu avea pentru celălalt decît o utilitate scăzută. Există, în acel moment, trei posibilități. Prima: „ce îi prisosește fiecăruia", cum spune Condillac[3] – ceea ce el nu a utilizat sau nu are de gînd să utilizeze imediat –, corespunde în calitate și în cantitate nevoilor celuilalt: întregul: surplus al proprietarului de grîu se dovedește, în situația de schimb, util proprietarului de vin, și reciproc; din acel moment, ceea ce era inutil devine în totalitate util, prin crearea unor valori simultane și egale de fiecare parte; ceea ce în estimarea unuia era nul, devine pozitiv în a celuilalt; și cum situația este simetrică, valorile estimative astfel create devin automat echivalente; utilitate și preț își corespund fără rest; aprecierea se adaptează perfect estimării. A doua posibilitate: ce îi prisosește unuia nu este suficient pentru nevoile celuilalt, deci acesta nu va da tot ce posedă;

[1] Condillac, *Le Commerce et le gouvernement* (*Oeuvres*, vol. IV. p. 10).
[2] Turgot, *Valeur et monnaie* (*Oeuvres complètes*, ed. Schelle, vol. III, pp. 91-92).
[3] Condillac, *Le Commerce et le gouvernement* (*Oeuvres*, vol. IV, p. 28).

va păstra o parte pentru a obţine de la un al treilea complementul indispensabil nevoii sale; această parte prelevată – şi pe care partenerul încearcă să o reducă cît mai mult posibil, dat fiind că are nevoie de întregul surplus al celui dintîi – face să apară preţul; nu se mai schimbă prisosul de grîu pe prisosul de vin, ci, în urma unei altercaţii, se dau atîtea măsuri de vin pe atîtea baniţe de grîu. Se poate spune că acela care dă mai mult pierde la schimb din valoarea a ceea ce posedă? Nici vorbă, căci acest surplus este pentru el fără utilitate sau, în orice caz, dacă a acceptat să facă schimbul, înseamnă că el consideră mai valoros ceea ce primeşte decît ceea ce dă. În sfîrşit, a treia ipoteză: nimic nu este cu totul în surplus pentru nimeni, căci fiecare dintre cei doi parteneri ştie că poate utiliza, pe termen mai lung sau mai scurt, totalitatea a ceea ce posedă: starea de nevoie este generală şi fiecare parcelă de proprietate devine bogăţie. Astfel încît cei doi parteneri pot foarte bine să nu schimbe nimic; dar fiecare poate în acelaşi timp să estimeze că o parte din marfa celuilalt i-ar fi mai utilă decît o parte din a sa. Şi unul, şi celălalt stabilesc – fiecare pentru sine, deci după un calcul diferit – o inegalitate minimă: atîtea măsuri de porumb pe care nu le am, spune unul, vor valora pentru mine ceva mai mult decît atîtea măsuri din lemnul meu; cutare cantitate de lemn, spune celălalt, îmi va fi mai preţioasă decît atîta porumb. Aceste două inegalităţi estimative definesc pentru fiecare valoarea relativă pe care o acordă mărfii pe care o posedă şi celei pe care nu o deţine. Pentru a ajusta aceste două inegalităţi, nu există alt mijloc decît acela de a stabili între ele egalitatea celor două raporturi: schimbul se va face atunci cînd raportul dintre porumb şi lemn pentru unul devine egal cu raportul dintre lemn şi porumb pentru celălalt. În vreme ce valoarea estimativă se defineşte doar prin jocul unei nevoi şi al unui obiect – deci printr-un interes unic la un individ izolat –, în valoarea apreciativă, aşa cum apare ea acum, „există doi oameni care compară şi există patru interese comparate: dar cele două interese particulare ale fiecăruia dintre cei doi contractanţi au fost mai întîi comparate între ele separat, iar rezultatele au fost apoi comparate împreună, pentru a forma o valoare estimativă medie"; această egalitate a raportului permite să se spună, de exemplu, că patru măsuri de porumb şi

cinci braţe de lemne au o valoare de schimb egală[1]. Dar această egalitate nu înseamnă că se schimbă utilitate contra utilitate în porţii identice; se schimbă inegalităţi, cu alte cuvinte, de fiecare parte – şi în ciuda faptului că fiecare element al schimbului avea o utilitate intrinsecă – se achiziţionează mai multă valoare decît se posedă. În loc de două utilităţi imediate, avem altele două menite să satisfacă nevoi mai mari.

Asemenea analize arată încrucişarea dintre valoare şi schimb; nu s-ar face schimburi dacă n-ar exista valori imediate –, cu alte cuvinte, dacă n-ar exista în lucruri „un atribut care le este accidental şi care depinde doar de nevoile omului, aşa cum efectul depinde de cauza lui[2]". Dar schimbul, la rîndul lui, creează valoarea. Şi aceasta în două moduri. Mai întîi, face utile lucruri care fără el ar avea o utilitate slabă sau chiar nulă: cît poate valora un diamant pentru oameni cărora le e foame sau care au nevoie de haine? Dar e suficient să existe în lume o femeie care vrea să placă şi un comerţ susceptibil de a aduce diamantul în mîinile sale, pentru ca piatra să devină „bogăţie indirectă pentru proprietarul său care nu are nevoie de ea... valoarea acestui obiect este pentru el o valoare de schimb[3]"; şi el va putea să se hrănească vînzînd ceea ce nu foloseşte decît pentru a străluci: de aici importanţa luxului[4], de aici faptul că nu există, din punctul de vedere al bogăţiilor, diferenţe între nevoie, comoditate şi agrement[5]. Pe de altă parte, schimbul face să apară un nou tip de valoare, care este „apreciativă": el organizează între utilităţi un raport reciproc care dublează raportul bazat pe simpla nevoile. Şi care mai ales îl modifică: pentru că, în ordinea aprecierii, deci a comparării fiecărei valori cu toate celelalte, cea mai neînsemnată nouă creare a unei utilităţi diminuează valoarea relativă a celor care există deja. Totalul bogăţiilor nu creşte, în ciuda apariţiei unor noi obiecte care pot satisface nevoile; orice producţie duce la naşterea doar a unei „noi ordini de valori referitoare la masă de bogăţii; primele obiecte ale nevoii îşi vor fi diminuat valoarea pentru a face loc

[1] Turgot, *Valeur et monnaie* (*Oeuvres*, vol. III, pp. 91-93).
[2] Graslin, *Essai analitique sur la richesse*, p. 33).
[3] Id. *ibid.*, p. 45.
[4] Hume, *De la circulation monétaire* (*Oeuvre Économique*, p. 41).
[5] Graslin înţelege prin nevoie „necesitatea, utilitatea, gustul şi agrementul" (*Essai analitique sur la richesse*, p. 24).

în masă noii valori a obiectelor de comoditate sau de agrement[1] Schimbul este, prin urmare, ceea ce face să crească valorile făcînd să apară noi utilităţi care, cel puţin indirect, satisfac nevoile); dar, în acelaşi timp, el este ceea ce face să scadă valorile (unele în raport cu celelalte în aprecierea fiecăreia). Prin schimb, non-utilul devine util şi, în aceeaşi proporţie, cel mai util devine mai puţin util. Acesta este rolul constitutiv al schimbului în locul valorii: el dă preţ tuturor lucrurilor şi micşorează preţul fiecăruia în parte.

Se observă că elementele teoretice sînt aceleaşi la Fiziocraţi şi la adversarii lor. Corpul de propoziţii fundamentale le este comun: orice bogăţie se naşte din pămînt; valoarea lucrurilor este legată de schimb; moneda are valoare de reprezentare a bogăţiilor în circulaţie: circulaţia trebuie să fie cît mai simplă şi completă cu putinţă. Dar aceste segmente teoretice sînt dispuse de Fiziocraţi şi de „utilitarişti" în ordine inversă; şi, în urma jocului acestor dispuneri, ceea ce pentru unii are rol pozitiv devine negativ pentru ceilalţi. Condillac, Galiani, Graslin pornesc de la schimbul de utilităţi ca fundament subiectiv şi pozitiv al tuturor valorilor; tot ce satisface nevoia are deci o valoare,şi orice transformare sau orice transport care permite satisfacerea a cît mai multe nevoi constituie o creştere de valoare: această creştere este cea care permite retribuirea muncitorilor, cărora li se dă echivalentul subzistenţei lor prelevat din această sporire. Dar toate aceste elemente pozitive care constituie valoarea se sprijină pe o anumită stare de nevoie la oameni, deci pe caracterul finit al fecundităţii naturii. Pentru Fiziocraţi, aceeaşi serie trebuie parcursă invers: orice transformare şi orice muncă asupra produselor pămîntului sînt retribuite prin subzistenţa muncitorilor; ele se înscriu deci ca scădere din totalitatea bunurilor; valoarea nu se naşte decît acolo unde există consum. Trebuie deci, pentru ca valoarea să apară, ca natura să fie dotată cu o fecunditate infinită. Tot ceea ce este perceput pozitiv şi parcă în relief într-una dintre cele două lecturi este perceput negativ şi ca lipsă în cealaltă. „Utilitariştii" întemeiază pe articularea schimburilor *atribuirea* unei anumite valori lucrurilor; Fiziocraţii explică prin *existenţa* bogăţiilor *decupajul* progresiv al valorilor. Dar şi la unii, şi la alţii, teoria valorii, precum şi

[1] Graslin, *op. cit.*, p. 36.

aceea a structurii în istoria naturală, leagă momentul care atribuie de cel care articulează.

Poate că ar fi fost mai simplu să spunem că Fiziocraţii îi reprezentau pe proprietarii funciari, iar „utilitariştii" pe comercianţi şi antreprenori. Că aceştia din urmă, prin urmare, credeau în creşterea valorii atunci cînd producţiile naturale se transformau sau se deplasau; că erau, prin forţa lucrurilor, preocupaţi de o economie de piaţă, în care nevoile şi dorinţele fac legea. Că Fiziocraţii, în schimb, nu credeau decît în producţia agricolă şi că revendicau pentru ea o mai bună retribuire; că, fiind proprietari, atribuiau rentei funciare un fundament natural şi că, revendicînd puterea politică, doreau să fie singurii subiecţi supuşi impozitului, deci singuri deţinători ai dreptului pe care acesta le conferă. Şi fără îndoială că ţinînd cont de coerenţa intereselor, am regăsit marile opţiuni economice ale unora şi ale celorlalţi. Dar dacă apartenenţa la un grup social poate întotdeauna să explice de ce cutare sau cutare a ales un sistem de gîndire şi în locul altuia, condiţia pentru ca acest sistem să fi fost gîndit nu rezidă niciodată în existenţa acelui grup. Trebuie să distingem cu grijă două forme şi două nivele de cercetare. Una ar fi o anchetă de opinie pentru a şti cine a fost, în secolul al XVIII-lea, Fiziocrat şi cine a fost Antifiziocrat; care erau interesele aflate în joc; care au fost punctele şi argumentele polemicii; cum s-a desfăşurat lupta pentru putere. Cealaltă, fără a ţine cont de personaje şi de povestea lor, constă în a defini condiţiile pornind de la care am putut fi gîndite, în forme coerente şi simultane, ştiinţa „fiziocratică" şi ştiinţa „utilitaristă". Prima analiză ar ţine de o doxologie. Arheologia n-o poate recunoaşte şi practica decît pe cea de-a doua.

VII. TABLOU GENERAL

Organizarea generală a ordinilor empirice poate fi acum desenată în ansamblu[1].

Constatăm mai întîi că analiza *bogăţiilor* se supune aceleaşi configuraţii ca şi *istoria naturală* şi *gramatica generală*.

[1] Cf. schema de la sfîrşitul părţii întîi a cărţii de faţă.

Teoria valorii permite, într-adevăr, să explicăm (fie prin carenţă şi nevoie, fie prin prolixitatea naturii) cum anumite obiecte pot fi introduse în sistemul de schimburi, cum, prin gestul primitiv al trocului, un lucru poate fi dat ca echivalent al altuia, cum estimarea celui dintîi poate fi raportată la estimarea celui de-al doilea după un raport de egalitate (A şi B au aceeaşi valoare) sau de analogie (valoarea lui A, deţinut de partenerul meu, este pentru nevoia mea ceea ce e pentru el valoarea lui B pe care îl posed eu). Valoarea corespunde, aşadar, funcţiei atributive care, pentru gramatica generală, este asigurată de verb, şi care, făcînd să apară propoziţia, constituie pragul prim pornind de la care există limbaj. Dar atunci cînd valoarea apreciativă devine valoare de estimare, cu alte cuvinte atunci cînd ea se defineşte şi se limitează în interiorul sistemului constituit de toate schimburile posibile, atunci fiecare valoare se vede stabilită şi decupată de toate celelalte: acestui moment, valoarea îi asigură rolul articulatoriu pe care *gramatica generală* îl recunoştea tuturor elementelor nonverbale ale propoziţiei (adică numelor şi fiecărui cuvînt care, vizibil sau în secret, deţine o funcţie nominală). În sistemul schimburilor, în jocul care permite fiecărei părţi de bogăţie să le semnifice pe celelalte sau să fie semnificată de ele, valoarea este în acelaşi timp *verb* şi *nume*, putere de a lega şi principiu de analiză, atribuire şi tăietură. *Valoarea*, în analiza bogăţiilor, ocupă deci exact aceeaşi poziţie cu *structura* din istoria naturală; ca şi aceasta, ea îmbină într-una şi aceeaşi operaţiune funcţia care permite atribuirea unui semn altui semn, o reprezentare alteia, şi funcţia care permite articularea elementelor care compun ansamblul reprezentărilor sau a semnelor care le descompun.

În ceea ce o priveşte, teoria monedei şi a comerţului explică cum o materie oarecare poate dobîndi o funcţie semnificantă raportîndu-se la un obiect şi servindu-i drept semn permanent; ea explică de asemenea (prin jocul comerţului, al creşterii şi diminuării numerarului) felul cum acest raport de la semn la semnificat se poate altera fără să dispară niciodată, cum acelaşi element monetar poate semnifica mai multe sau mai puţine bogăţii, cum poate el glisa, cum se poate extinde sau restrînge în raport cu valorile pe care e menit să le reprezinte. Teoria preţului monetar corespunde deci cu ceea ce în *gramatica generală* apare sub forma unei analize a rădăcinilor şi a limbajului de acţiune (funcţia de *desemnare*) şi cu ceea ce apare

sub forma tropilor şi a alunecărilor de sens (funcţia de *derivare*). Moneda, ca şi cuvintele, are drept rol să desemneze, dar nu încetează să oscileze în jurul acestei axe verticale: variaţiile de preţ sînt faţă de instaurarea primară a raportului dintre metal şi bogăţii ceea ce sînt deplasările retorice faţă de valoarea primitivă a semnelor verbale. Dar e mai mult decît atît: asigurînd, pornind de la propriile-i posibilităţi, desemnarea bogăţiilor, stabilirea preţurilor, modificarea valorilor nominale, sărăcirea sau îmbogăţirea naţiunilor, moneda funcţionează în raport cu bogăţiile la fel cum funcţionează *caracterul* în raport cu fiinţele naturale: ea permite în acelaşi timp să li se impună o marcă singulară, şi să li se indice un loc fără îndoială provizoriu în spaţiul definit actualmente de ansamblul lucrurilor şi al semnelor de care dispunem. Teoria monedei şi a preţurilor ocupă în analiza bogăţiilor aceeaşi poziţie ca şi teoria caracterului în istoria naturală. Ca şi aceasta din urmă, ea uneşte în una şi aceeaşi funcţie posibilitatea de a atribui un semn lucrurilor, de a face ca un lucru să fie reprezentat de un altul şi posibilitatea de a face ca un semn să gliseze în raport cu ceea ce desemnează.

Cele patru funcţii care definesc în proprietăţile sale singulare semnul verbal şi îl disting de toate celelalte semne pe care reprezentarea şi le poate da ei înseşi se regăsesc, aşadar, în semnalizarea teoretică a istoriei naturale şi în utilizarea practică a semnelor monetare. Ordinea bogăţiilor şi ordinea fiinţelor naturale se instaurează şi se descoperă în măsura în care între obiectele nevoii şi între indivizii vizibili se stabilesc sisteme de semne care permit desemnarea reprezentărilor unele de către altele, derivarea reprezentărilor semnificante în raport cu semnificatele, articularea a ceea ce este reprezentat, atribuirea anumitor reprezentări altora. În acest sens, se poate spune că, pentru gîndirea clasică, sistemele istoriei naturale şi teoriile monedei sau ale comerţului au aceleaşi condiţii de posibilitate ca şi limbajul însuşi. Ceea ce vrea să spună două lucruri: mai întîi, că ordinea din natură şi ordinea bogăţiilor au, pentru experienţa clasică, acelaşi mod de a fi ca şi ordinea reprezentărilor aşa cum se manifestă ea prin cuvinte; în al doilea rînd, cuvintele formează un sistem de semne suficient de privilegiat, cînd e vorba de a face să apară ordinea lucrurilor, pentru ca istoria naturală, dacă e bine făcută, şi pentru ca moneda, dacă e bine reglată, să funcţioneze în maniera limbajului. Ceea ce algebra

este pentru *mathesis*, semnele, şi în special cuvintele, sînt pentru *taxinomia:* constituire şi manifestare evidentă a ordinii lucrurilor.

Există, totuşi, o diferenţă majoră care nu-i permite clasificării să fie limbajul spontan al naturii şi preţurilor să fie discursul natural al bogăţiilor. Sau, mai degrabă, există două diferenţe, dintre care una permite distincţia între domeniul semnelor verbale şi cel al bogăţiilor sau al fiinţelor naturale, iar cealaltă permite distincţia între teoria istoriei naturale şi aceea a valorii sau a preţurilor.

Cele patru momente ce definesc funcţiile esenţiale ale limbajului (atribuirea, articularea, desemnarea, derivarea) sînt puternic legate între ele, pentru că sînt cerute unele de celelalte începînd din momentul în care a fost depăşit, prin verb, pragul de existenţe al limbajului. Dar în geneza reală a limbilor, parcursul nu se face în acelaşi sens, nici cu aceeaşi rigoare; pornind de la desemnările primitive, imaginaţia oamenilor (după climatele în care trăiesc, condiţiile de existenţă, sentimentele şi pasiunile lor, experienţele pe care le au) suscită derivări care sînt diferite de la un popor la altul şi care explică, fără îndoială, pe lîngă diversitatea limbilor, relativa instabilitate a fiecăreia. La un moment dat al acestei derivări, şi în interiorul unei limbi date, oamenii au la dispoziţia lor un asamblu de cuvinte, de nume care se articulează unele pe altele şi îşi decupează reprezentările; dar această analiză este atît de imperfectă, ea lasă să subziste atîtea imprecizii şi atîtea suprapuneri, încît cu aceleaşi reprezentări oamenii utilizează cuvinte diferite şi formulează propoziţii diferite: reflecţia lor nu e la adăpost de eroare. Între desemnare şi derivare, alunecările imaginaţiei se multiplică; între articulare şi atribuire, proliferează eroarea de reflecţie. De aceea, la orizontal infinit retras al limbajului se proiectează ideea unei limbi universale în care valoarea reprezentativă a cuvintelor ar fi destul de net fixată, destul de bine întemeiată, destul de evident recunoscută pentru ca reflecţia să poată decide cu deplină claritate asupra adevărului oricărei propoziţii – prin intermediul acestei limbi „ţăranii ar putea judeca adevărul lucrurilor mai bine decît o fac acum filosofii[1]"; un limbaj perfect distinct ar permite un discurs în întregime clar: această limbă ar fi prin ea însăşi o *Ars combinatoria*. Tot

[1] Descartes, *Scrisoare către Mersenne*, 20 noiembrie 1629 (A.T., I, p. 76).

de aceea, practica oricărei limbi reale trebuie să fie dublată de o Enciclopedie care defineşte parcursul cuvintelor, prescrie căile cele mai naturale, desemnează alunecările legitime ale cunoaşterii, codifică relaţiile de vecinătate şi de asemănare. Dicţionarul este făcut pentru a controla jocul derivărilor pornind de la desemnarea primară a cuvintelor, aşa cum Limba universală este făcută pentru a controla, pornind de la o articulare bine stabilită, erorile reflecţiei cînd aceasta formulează o judecată. *Ars combinatoria* şi Enciclopedia îşi răspund de o parte şi de alta imperfecţiunii limbilor reale.

Istoria naturală, pentru că trebuie să fie o ştiinţă, circulaţia bogăţiilor, pentru că este o instituţie creată de oameni şi controlată de ei, trebuie să scape de aceste pericole inerente limbajelor spontane. Nu există eroare posibilă între articulare şi atribuire în ordinea istoriei naturale, întrucît structura se oferă într-o vizibilitate imediată; nici alunecări imaginare, false asemănări sau vecinătăţi incongruente, care ar plasa o fiinţă naturală corect desemnată într-un spaţiu care nu ar fi al său, deoarece caracterul este stabilit fie de coerenţa sistemului, fie de exactitatea metodei. Structura şi caracterul asigură, în istoria naturală, închiderea teoretică a ceea ce rămîne deschis în limbaj şi face să apară la frontierele sale proiectele unor arte esenţialmente nedesăvîrşite. Tot astfel, valoarea, care din estimativă devine în mod automat apreciativă, moneda, care prin cantitatea ei crescătoare sau descrescătoare provoacă, dar limitează totdeauna oscilaţia preţurilor garantează în ordinea bogăţiilor ajustarea atribuirii şi articulării, a desemnării şi derivării. Valoarea şi preţurile asigură închiderea practică a segmentelor care rămîn deschise în limbaj. Structura permite istoriei naturale să se găsească imediat în elementul unei combinatorii, iar caracterul îi permite să stabilească cu privire la fiinţe şi la asemănările lor o poetică exactă şi definitivă. Valoarea combină bogăţiile unele cu altele, moneda permite schimbul lor real. Acolo unde ordinea dezordonată a limbajului implică raportarea continuă la o artă şi la sarcinile sale infinite, ordinea naturii şi aceea a bogăţiilor se manifestă în existenţa pură şi simplă a structurii şi a caracterului, a valorii şi a monedei.

Trebuie totuşi să notăm că ordinea naturală se formulează într-o teorie care trece drept lectura corectă a unei serii sau a unui tablou real: structura fiinţelor este în acelaşi timp forma imediată a vizibilului şi articularea sa; tot aşa, caracterul

desemnează şi localizează printr-o singură şi aceeaşi mişcare. În schimb, valoarea estimativă nu devine apreciativă decît în urma unei transformări; iar raportul iniţial dintre metal şi marfă nu devine decît puţin cîte puţin un preţ supus variaţiilor. În primul caz, este vorba de o suprapunere exactă a atribuirii şi articulării, a desemnării şi derivării; în celălalt caz, de o trecere legată de natura lucrurilor şi de activitatea oamenilor. Prin limbaj, sistemul semnelor este primit în mod pasiv în imperfecţiunea sa şi numai o artă îl poate rectifica: teoria limbajului este în mod imediat prescriptivă. Istoria naturală instaurează de la sine, pentru a desemna fiinţele, un sistem de semne, şi de aceea este o teorie. Bogăţiile sînt semne produse, multiplicate, modificate de oameni; teoria bogăţiilor este legată de la un capăt la altul de o politică.

Totuşi, celelalte două laturi ale patrulaterului fundamental rămîn deschise. Cum este posibil ca desemnarea (act singular şi punctual) să permită o articulare a naturii, a bogăţiilor, a reprezentărilor? Cum e cu putinţă ca, în general, cele două segmente opuse (judecata şi semnificaţia pentru limbaj, structura şi caracterul pentru istoria naturală, valoarea şi preţurile pentru teoria bogăţiilor) să se raporteze unul la celălalt şi să autorizeze astfel un limbaj, un sistem al naturii şi mişcarea neîntreruptă a bogăţiilor? Tocmai aici trebuie să presupunem că reprezentările se aseamănă între ele şi se cheamă unele pe altele în imaginaţie; că fiinţele naturale se află într-un raport de vecinătate şi de asemănare, că nevoile oamenilor îşi corespund şi găsesc cu ce să se satisfacă. Înlănţuirea reprezentărilor, pînza neîntreruptă a fiinţelor, proliferarea naturii sînt totdeauna necesare pentru a exista limbaj, pentru a exista istorie naturală şi pentru a putea exista bogăţii şi o practică a bogăţiilor. *Continuum*-ul reprezentării şi fiinţei, o ontologie definitivă negativ drept absenţă a neantului, o reprezentabilitate generală a fiinţei şi fiinţa manifestată prin prezenţa reprezentării – toate acestea fac parte din configuraţia de ansamblu a *epistemei* clasice. Vom putea recunoaşte, în acest principiu al *continuum*-ului, momentul de forţă din punct de vedere metafizic al gîndirii secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea (ceea ce permite formei propoziţiei să aibă un sens efectiv, structurii să se ordoneze în caracter, valorii lucrurilor să fie calculată sub formă de preţuri); în vreme ce raporturile dintre articulare şi atribuire, desemnare şi derivare (ceea ce întemeiază judecata pe de o parte şi sensul pe de altă

parte, structura şi caracterul, valoarea şi preţurile) definesc momentul de forţă din punct de vedere ştiinţific al acestei gîndiri (ceea ce face posibile gramaticile, istoria naturală, ştiinţa bogăţiilor). Ordonarea empiricităţii se vede astfel legată de ontologia ce caracterizează gîndirea clasică; aceasta se găseşte, într-adevăr, de la început în interiorul unei ontologii devenite transparentă prin faptul că fiinţa este oferită fără discontinuitate reprezentării; şi încă în interiorul unei reprezentări iluminate de faptul că eliberează *continuum*-ul fiinţei.

Cît despre mutaţia care s-a produs spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea în întreaga *epistemă* occidentală, o putem încă de pe acum caracteriza de la distanţă spunînd că un moment „tare" din punct de vedere ştiinţific s-a constituit acolo unde *epistema* clasică cunoaştea un timp „tare" din punct de vedere metafizic; şi că, în schimb, s-a eliberat un spaţiu filosofic acolo unde clasicismul îşi stabilise zăvoarele epistemologice cele mai solide. Într-adevăr, analiza producţiei, ca un nou proiect al noii „economii politice", are înainte de toate rolul de a analiza raportul dintre valoare şi preţuri; conceptele de organism şi de organizare, metodele anatomiei comparate, pe scurt, toate temele „biologiei" născînde explică modul în care nişte structuri observabile la indivizi pot deveni caractere generale pentru genuri, familii, încrengături; în sfîrşit, pentru a unifica dispunerile formale ale unui limbaj (capacitatea sa de a constitui propoziţii) şi sensul ce aparţine cuvintelor sale, „filologia" nu va mai studia funcţiile reprezentative ale discursului, ci un ansamblu de constante morfologice supuse unei istorii. Filologia, biologia şi economia politică se constituie nu în locul *Gramaticii generale,* al *Istoriei naturale* şi al *Analizei bogăţiilor,* ci acolo unde aceste cunoaşteri nu existau, în spaţiul rămas alb, în profunzimea dîrei care separa marile lor segmente teoretice şi pe care o umplea rumoarea *continuum*-lui ontologic. Obiectul cunoaşterii, în secolul al XIX-lea, se formează exact acolo unde tocmai a amuţit plenitudinea clasică a fiinţei.

Invers, un spaţiu filosofic nou se va elibera acolo unde se desfac obiectele cunoaşterii clasice. Momentul atribuirii (ca formă a judecăţii) şi acela al articulării (ca decupaj general al fiinţelor) se separă, făcînd să apară problema raporturilor dintre o apofantică şi o ontologie formală; momentul desemnării primitive şi acela al derivării de-a lungul timpului se separă, deschizînd un spaţiu în care se pune problema raporturilor între

sensul originar şi istorie. Astfel se instituie cele două mari forme ale reflecţiei filosofice moderne. Una cercetează raporturile dintre logică şi ontologie; ea purcede pe căile formalizării şi întîlneşte sub un alt aspect problema lui *mathesis*. Cealaltă cercetează raporturile semnificaţiei cu timpul; ea întreprinde o dezvăluire care nu este şi nu va fi niciodată completă şi readuce la lumină temele şi metodele *interpretării*. Fără îndoială că problema cea mai importantă care i se poate pune atunci filosofiei priveşte raportul dintre aceste două forme de reflecţie. Desigur, nu e datoria arheologiei să spună dacă acest raport este posibil, nici cum se poate el întemeia; dar ea poate desemna regiunea în care încearcă să se lege, în ce loc al *epistemei* filosofia modernă încearcă să-şi găsească unitatea, în ce punct al cunoaşterii îşi descoperă ea domeniul cel mai larg: acest loc este cel în care formalul (al apofanticii sau al ontologiei) va întîni semnificativul aşa cum se clarifică el în interpretare. Problema esenţială a gîndirii clasice era plasată în raporturile dintre *nume* şi *ordine:* a descoperi o *nomenclatură* care să fi fost o *taxinomie* sau a instaura un sistem de semne care să fi fost transparent faţă de continuitatea fiinţei. Ceea ce gîndirea modernă va pune în mod fundamental în discuţie este raportul sensului cu forma adevărului şi cu forma fiinţei: pe cerul reflecţiei noastre domneşte un discurs – un discurs poate inaccesibil care ar fi în acelaşi timp o ontologie şi o semantică. Structuralismul nu e o metodă nouă; este conştiinţa trează şi neliniştită a cunoaşterii moderne.

VIII. DORINŢA ŞI REPREZENTAREA

Oamenii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea nu gîndesc bogăţia, natura sau limbile cu ceea ce le lăsaseră epocile precedente şi în linia a ceea ce avea să fie descoperit în curînd; le gîndesc pornind de la o dispunere generală, care nu le prescrie numai conceptele şi metodele, dar care, mai ales, defineşte un anumit mod de a fi pentru limbaj, pentru indivizii naturii, pentru obiectele nevoii şi ale dorinţei; acest mod de a fi este cel al reprezentării. Din acel moment iese la lumină un întreg sol comun, în care istoria ştiinţelor figurează ca un efect

de suprafață. Ceea ce nu înseamnă ca de-acum înainte ea poate fi lăsată deoparte; ci că reflecția asupra istoricului unei științe nu se mai poate mulțumi să urmărească filiera cunoștințelor în desfășurarea timpului; cunoștințele nu sînt, într-adevăr, fenomene de ereditate sau de tradiție; și nu se revelează ce anume le-a făcut posibile enunțînd ce era cunoscut înaintea lor și, cum se spune, „ce au adus ele nou". Istoria cunoașterii nu poate fi făcută decît pornind de la ceea ce i-a fost contemporan, nu neapărat în termeni de influență reciprocă, ci în termeni de condiții și de *a priori* constituiți în timp. Acesta e sensul în care arheologia poate da seamă de *existența* unei gramatici generale, a unei istorii naturale și a unei analize a bogățiilor, eliberînd astfel un spațiu fără fisură în care istoria științelor și aceea a ideilor și a opiniilor se vor putea manifesta după dorință.

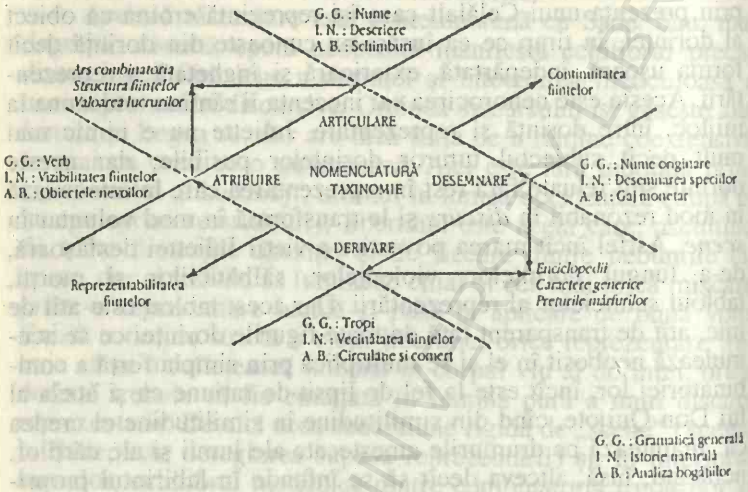
Deși analizele reprezentărilor, limbajului, ordinilor naturale și bogățiilor sînt perfect coerente și omogene între ele, există totuși un dezechilibru profund. Acela că reprezentarea comandă modul de fi al limbajului, al indivizilor, al naturii și al nevoii înseși. Analiza reprezentării are deci valoare determinantă pentru toate domeniile empirice. Întregul sistem clasic al ordinii, toată această mare *taxinomia* care permite cunoașterea lucrurilor prin sistemul identităților lor se desfășoară în spațiul deschis de reprezentare în propriul ei interior atunci cînd ea se reprezintă pe sine: ființa și *Același* își au aici locul lor. Limbajul nu e decît reprezentarea cuvintelor; natura nu este decît reprezentarea ființelor; nevoia nu este decît reprezentarea nevoii. Sfîrșitul gîndirii clasice – și al acestei *episteme* care a făcut posibile gramatica generală, istoria naturală și știința bogățiilor – va coincide cu retragerea reprezentării sau mai curînd cu eliberarea de sub domnia reprezentării a limbajului, a lumii vii și a nevoii. Spiritul obscur, dar încăpățînat al unui popor care vorbește, violența și strădania neîncetată a vieții, forța surdă a nevoilor se vor sustrage modului de a fi al reprezentării. Iar aceasta va fi dublată, limitată, mărginită, mistificată poate, determinată în orice caz din exterior de enorma pasiune a unei libertăți, sau a unei dorințe, sau a unei voințe care vor apărea ca reversul metafizic al conștiinței. Ceva ca o voință sau ca o forță va țîșni în experiența modernă, constituind-o poate, semnalînd în orice caz că epoca clasică tocmai s-a terminat și, o dată cu ea, domnia discursului reprezentativ, dinastia unei

reprezentări semnificîndu-se pe ea însăşi şi enunţînd în suita cuvintelor sale ordinea adormită a lucrurilor.

Această răsturnare este contemporană cu Sade. Sau, mai degrabă, această operă neobosită manifestă echilibrul precar dintre legea fără lege a dorinţei şi întocmirea meticuloasă a unei reprezentări discursive. Ordinea discursului îşi găseşte aici Limita şi Legea sa; dar are încă forţa de a rămîne coextensivă tocmai cu ceea ce o guvernează. Aici este fără îndoială principiul acelui „libertinaj", ultimul în lumea occidentală (după el începe epoca sexualităţii); libertinul este acela care, ascultînd de toate fanteziile dorinţei şi de fiecare dintre nebuniile ei, poate, dar şi trebuie să lumineze chiar şi cea mai mică mişcare printr-o reprezentare lucidă şi pusă în aplicare de bună voie. Există o ordine strictă a vieţii libertine; orice reprezentare trebuie să se însufleţească imediat în corpul viu al dorinţei, orice dorinţă trebuie să fie enunţată în lumina pură a unui discurs reprezentativ. De aici acea succesiune rigidă de „scene" (scena, la Sade, este dereglarea supusă reprezentării) şi, în interiorul scenelor, echilibrul meticulos dintre combinatoria trupurilor şi înlănţuirea raţiunilor. Poate că *Justine* şi *Juliette* sînt, la începutul culturii moderne, în aceeaşi poziţie ca şi *Don Quijote* între Renaştere şi clasicism. Eroul lui Cervantes, citind raporturile dintre lume şi limbaj aşa cum se obişnuia în secolul al XVI-lea, descifrînd doar prin jocul asemănării castele în hanuri şi doamne în fetele de la ferme, se închidea fără să ştie în modul purei reprezentări; dar pentru că această reprezentare nu avea drept lege decît similitudinea, ea nu putea să nu apară sub forma derizorie a delirului. Or, în cea de-a doua parte a romanului, Don Quijote primea de la această lume reprezentată adevărul şi legea sa; nu-i mai rămînea decît să aştepte de la această carte în care se născuse, pe care nu o citise, dar al cărei curs trebuia să-l urmeze, un destin care de-acum îi era impus de alţii. Îi era suficient să se abandoneze vieţii într-un castel în care el însuşi, care pătrunsese prin nebunia sa în lumea reprezentării pure, devenea pînă la urmă pur şi simplu personaj în artificiul unei reprezentări. Personajele lui Sade îi răspund la celălalt capăt al epocii clasice, adică în momentul declinului. Nu mai e vorba de triumful ironic al reprezentării asupra asemănării; ci de obscura violenţă reiterată a dorinţei care tocmai a învins limitele reprezentării. *Justine* ar corespunde celei de-a doua părţi a lui *Don Quijote;* ea e obiectul infinit al dorinţei a cărei origine este, aşa cum Don Quijote este, fără să

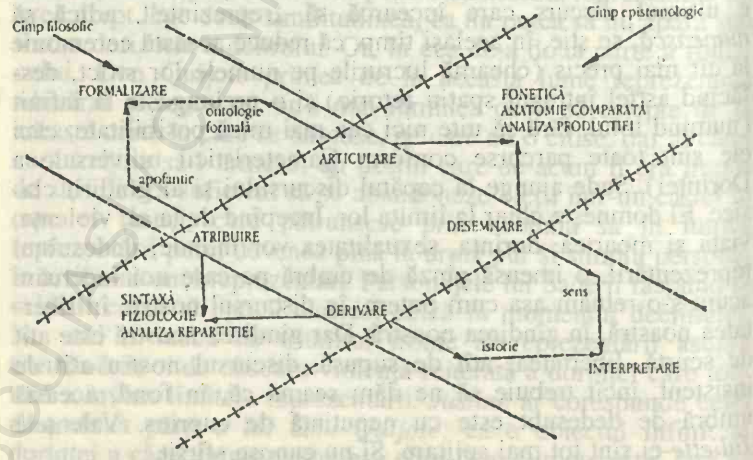
vrea, obiectul reprezentării care este el însuşi în fiinţa sa profundă. În Justine, dorinţa şi reprezentarea nu comunică decît prin prezenţa unui Celălalt care îşi reprezintă eroina ca obiect al dorinţei, în timp ce ea însăşi nu cunoaşte din dorinţă decît forma uşoară, îndepărtată, exterioară şi îngheţată a reprezentării. Acesta este nenorocirea sa: inocenţa îi rămîne totdeauna la mijloc, între dorinţă şi reprezentare. Juliette nu e nimic mai mult decît subiectul tuturor dorinţelor posibile; dar aceste dorinţe sînt reluate fără rest în reprezentarea care le întemeiază în mod rezonabil în *discurs* şi le transformă în mod voluntar în *scene*. Astfel încît marea povestire a vieţii Juliettei desfăşoară, de-a lungul dorinţelor, violenţelor, sălbăticiilor şi morţii, tabloul scînteietor al reprezentării. Dar acest tablou este atît de mic, atît de transparent faţă de toate figurile dorinţei ce se acumulează neobosit în el şi se multiplică prin simpla forţă a combinatoriei lor, încît este la fel de lipsit de raţiune ca şi acela al lui Don Quijote, cînd din similitudine în similitudine el credea că înaintează pe drumurile amestecate ale lumii şi ale cărţilor, nefăcînd, însă, altceva decît să se înfunde în labirintul propriilor sale reprezentări. *Juliette* epuizează această densitate a reprezentantului pentru a aduce la suprafaţă, fără urmă de interdicţie, fără urmă de reticenţă ori de ascunziş, toate posibilităţile dorinţei.

Astfel, această povestire închide epoca clasică în ea însăşi, aşa cum *Don Quijote* o deschisese. Şi dacă e adevărat că este ultimul limbaj contemporan, încă, lui Rousseau şi Racine, dacă e ultimul discurs care încearcă să „reprezinte", adică să *numească*, se ştie, în acelaşi timp, că reduce această ceremonie la cît mai precis (cheamă lucrurile pe numele lor strict, desfăcînd astfel întregul spaţiu retoric) şi o prelungeşte la infinit (numind totul, fără să uite nici cea mai mică posibilitate, căci ele sînt toate parcurse conform Caracteristicii universale a Dorinţei). Sade ajunge la capătul discursului şi al gîndirii clasice. El domneşte chiar la limita lor. Începînd de la el, violenţa, viaţa şi moartea, dorinţa, sexualitatea vor întinde, dedesubtul reprezentării, o imensă pînză de umbră pe care noi încercăm acum s-o reluăm aşa cum putem, în discursul nostru, în libertatea noastră, în gîndirea noastră. Dar gîndirea noastră este atît de scurtă, libertatea; atît de supusă, discursul nostru atît de insistent, încît trebuie să ne dăm seama că, în fond, această umbră de dedesubt este cu neputinţă de cuprins. Valenţele *Juliette*-ei sînt tot mai solitare. Şi nu cunosc sfîrşit.



G. G. : Gramatică generală
I. N. : Istorie naturală
A. B. : Analiza bogăților

Secolul XIX



PARTEA A DOUA

BCU IAȘI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL VII

Limitele reprezentării

I. VREMEA ISTORIEI

Ultimii ani ai secolului al XVIII-lea sînt traversaţi de o discontinuitate simetrică aceleia care, la începutul secolului al XVII-lea, întrerupse gîndirea Renaşterii; atunci, marile figuri circulare în care se închidea similitudinea fuseseră dislocate şi se deschiseseră pentru ca tabloul identităţilor să se poată desfăşura; acum, acest tablou urmează să se descompună la rîndul său, cunoaşterea mutîndu-şi sediul într-un spaţiu nou. Discontinuitate tot atît de enigmatică, în principiul şi în sfîşierea ei primă, ca şi cea care desparte cercurile lui Paracelsus de ordinea carteziană. De unde, atît de brusc, această neaşteptată mobilitate a dispunerilor epistemologice, deriva aceasta a pozitivităţilor unele în raport cu altele şi, mai profund încă, alterarea însuşi modului lor de a fi? Cum se face că gîndirea părăseşte aceste domenii pe care le locuise pînă nu cu multă vreme în urmă – gramatica generală, istoria naturală, bogăţiile – şi lasă să alunece în eroare, în irealitate, în necunoaştere tocmai ceea ce, cu nici douăzeci de ani înainte, era postulat şi afirmat în spaţiul luminos al cunoaşterii? De care eveniment sau lege ascultă aceste mutaţii care fac ca, dintr-o dată, lucrurile să nu mai fie percepute, descrise, enunţate, caracterizate, clasificate şi cunoscute în acelaşi fel, şi ca, în interstiţiile cuvintelor sau sub transparenţa lor, nu bogăţiile, fiinţele vii sau discursul să mai fie cele ce se oferă cunoaşterii, ci nişte fiinţe total diferite? Pentru o arheologie a cunoaşterii, această ruptură intervenită în ţesătura continuităţilor, dacă trebuie să fie analizată, şi încă în detaliu, nu poate fi „explicată" şi nici măcar sintetizată printr-un termen unic. Avem de-a face cu un eveniment radical, repartizat pe toată suprafaţa vizibilă a cunoaşterii, şi ale cărui urme, unde de şoc, efecte pot fi urmărite pas cu pas. Numai gîndirea, reapropiindu-se pe sine la rădăcina propriei sale istorii, ar

putea, desigur, întemeia ceea ce a fost, în el însuşi, adevărul singular al acestui eveniment.

În ceea ce o priveşte, arheologia trebuie să parcurgă evenimentul conform dispunerii lui manifeste; ea va spune cum s-au modificat configuraţiile proprii fiecărei pozitivităţi în parte (analizînd, de pildă, în cazul gramaticii, scăderea treptată a rolului jucat de substantiv şi importanţa crescîndă pe care încep să o dobîndească sistemele flexionare; sau, în ceea ce priveşte viul, subordonarea caracterului faţă de funcţie); va analiza modificarea fiinţelor empirice care populează pozitivităţile (apariţia limbilor în locul discursului, a producţiei în locul bogăţiilor); va studia deplasarea pozitivităţilor unele în raport cu altele (de exemplu, noua relaţie dintre biologie, ştiinţele limbajului şi economie); în sfîrşit, şi mai presus de orice, va arăta că spaţiul general al cunoaşterii nu mai este acela al identităţilor şi diferenţelor, al ordinilor necantitative, al unei caracterizări universale, al unei *taxinomia* generale şi al unei *mathesis* a nemăsurabilului, ci un spaţiu alcătuit din organizări, adică din raporturi interne între elemente al căror ansamblu asigură o anumită funcţie; va arăta că aceste organizări sînt discontinue, că, deci, ele nu formează un tablou de simultaneităţi fără rupturi, ci că unele dintre ele sînt de acelaşi nivel, în vreme ce altele trasează serii sau suite lineare. Astfel încît asistăm la apariţia – ca principii de organizare ale acestui spaţiu de empiricităţi – a *Analogiei* şi *Succesiunii*: într-adevăr, legătura dintre o organizare şi alta nu mai poate fi asigurată de identitatea unuia sau a mai multor elemente, ci de identitatea raporturilor dintre aceste elemente (în care vizibilitatea nu mai joacă nici un rol) şi a funcţiilor pe care aceste elemente le asigură; în plus, dacă acestor organizări li se întîmplă să fie alăturate, ca efect al unei densităţi deosebit de mari de analogii, faptul nu se mai explică prin aceea că ele ar ocupa poziţii apropiate în interiorul unui spaţiu de clasificare, ci din cauză că s-au format simultan una cu cealaltă şi imediat una după cealaltă în devenirea succesiunilor. În vreme ce, în gîndirea clasică, înlănţuirea cronologiilor nu făceau altceva decît să parcurgă spaţiul prealabil şi primordial al unui tablou ce prezenta dinainte toate posibilităţile acestora, de acum înainte asemănările contemporane şi observabile simultan în spaţiu nu vor mai fi decît formele sedimentate şi fixate ale unei succesiuni ce înaintează din analogie în analogie. Ordinea clasică

repartiza într-un spaţiu imuabil identităţile şi diferenţele noncantitative care separau şi unificau lucrurile: această ordine era cea care domnea, în chip suveran, dar de fiecare dată în forme şi conform unor legi uşor diferite, asupra discursului oamenilor, tabloului fiinţelor naturale şi schimbului de bogăţii. Începînd din secolul al XIX-lea, Istoria va desfăşura într-o serie temporală analogiile ce apropie unele de altele organizările distincte. Această Istorie va fi aceea care, încetul cu încetul, va impune propriile ei legi analizei producţiei, analizei fiinţelor organizate, ca şi aceleia a grupurilor lingvistice. Istoria *dă loc* organizărilor analogice, tot aşa cum Ordinea deschidea calea identităţilor şi a diferenţierilor *succesive*.

Observăm, însă, că, prin Istorie, nu trebuie să se înţeleagă, aici, colecţia succesiunilor de fapt, aşa cum au putut ele să se constituie; ci modul fundamental de a fi al empiricităţilor, lucrul plecînd de la care acestea sînt afirmate, instituite, dispuse şi repartizate în spaţiul general al cunoaşterii, în vederea unor cunoaşteri eventuale şi a unor ştiinţe posibile. Aşa cum Ordinea nu era, în gîndirea clasică, armonia vizibilă a lucrurilor, potrivirea, regularitatea sau simetria lor constatate, ci spaţiul propriu fiinţării lor şi ceea ce, înaintea oricărei cunoaşteri efective, le instala în interiorul cunoaşterii, tot astfel Istoria este, începînd din secolul al XIX-lea, aceea care defineşte locul de naştere a ceea ce este empiric, elementul în care, dincoace de orice cronologie stabilită, empiricul îşi află fiinţa care îi este proprie. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care, atît de repede, Istoria s-a rupt, într-o echivocitate care, desigur, nu poate fi controlată, între, pe de o parte, o ştiinţă empirică a evenimentelor şi, pe de altă parte, acest mod radical de a fi care prescrie soarta tuturor fiinţelor empirice,ca şi fiinţelor unice ce sîntem. Istoria, se ştie, este zona cea mai erudită, cea mai în cunoştiinţă de cauză, cea mai trează, cea mai încărcată, poate, a memoriei noastre; dar ea este, totodată, şi fondul din care toate fiinţele vin spre existenţă şi spre scînteierea lor de o clipă. Mod de a fi a tot ce ne este dat prin experienţă, Istoria a devenit, astfel, inevitabilul gîndirii noastre: ceea ce nu o face să difere prea mult de Ordinea clasică. Şi aceasta putea fi fixată într-o sumă concertată de cunoştinţe, însă era, înainte de toate, spaţiul în care oricare fiinţă se oferea cunoaşterii; iar metafizica clasică se instala exact în acest interval dintre ordine şi Ordine, dintre clasificări şi Identitate,

dintre fiinţele naturale şi Natură; într-un cuvînt, în intervalul dintre percepţia (sau imaginaţia) oamenilor şi judecata şi voinţa lui Dumnezeu. În secolul al XIX-lea, filosofia se va instala în intervalul dintre istorie şi Istorie, dintre evenimente şi Origine, dintre evoluţie şi cea dintîi sfîşiere a sursei primordiale, dintre uitare şi Reîntoarcere. Nu va mai fi, prin urmare, Metafizică decît în măsura în care va fi Memorie şi va orienta în chip necesar gîndirea spre întrebarea ce înseamnă pentru gîndire faptul de a avea o istorie. Aceasta va fi o problemă care va exercita presiuni continue asupra filosofiei, de la Hegel la Nietzsche şi dincolo de acesta. Nu trebuie să vedem în acest fapt sfîrşitul unei reflecţii filosofice autonome, prea matinală şi prea orgolioasă ca să se aplece în exclusivitate asupra a ceea ce s-a spus înaintea ei, de către alţii; să nu facem din acest fapt un pretext pentru a denunţa o gîndire incapabilă să se ţină singură pe picioare şi silită tot timpul să se agaţe de o gîndire deja constituită. Să ne rezumăm a recunoaşte în ea o filosofie, desprinsă de o anumită metafizică – dat fiind că este eliberată din spaţiul ordinii –, sortită, însă, Timpului, fluxului şi reveniri lor acestuia, pentru că e prinsă în modul de a fi al Istoriei.

Este necesar, însă, să revenim cu mai multe detalii asupra a ceea ce s-a petrecut la răscrucea dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea: asupra acestei mutaţii mult prea rapid schiţate de la Ordine la Istorie, ca şi asupra alterării fundamentale a acelor pozitivităţii care, vreme de aproape un secol şi jumătate, dăduseră naştere atîtor cunoaşteri învecinate – analiza reprezentărilor, gramatica generală, istoria naturală, reflecţia asupra bogăţiilor şi comerţului. Cum au dispărut acele modalităţi de a ordona empiricitatea care erau *discursul, tabloul* şi *schimburile*? În care alt spaţiu şi în conformitate cu ce alte figuri s-au instalat şi s-au distribuit, unele în raport cu altele, cuvintele, fiinţele, obiectele, nevoilor oamenilor? Ce nou mod de a fi au trebuit ele să dobîndească, pentru ca toate aceste schimburi să devină posibile şi pentru ca să se ajungă, după numai cîţiva ani, la acele cunoaşteri care ne sînt, acum, atît de familiare şi pe care, începînd din secolul al XIX-lea, le numim *filologie, biologie, economie politică*? Sîntem înclinaţi a crede că, dacă aceste noi domenii au fost definite în secolul trecut, aceasta se datorează faptului că puţin mai multă obiectivitate în cunoaştere, precizie în observaţie, rigoare în raţionamente, organizare în cercetarea şi în informaţia ştiinţifică, toate aceste

ajutate, cu o doză de şansă sau de geniu, de cîteva descoperiri fericite, ne-au făcut să ieşim dintr-o epocă preistorică, în care cunoaşterea continua să se bîlbîie cu *Gramatica de la Port-Royal*, clasificările lui Linné şi teoriile despre comerţ şi agricultură. Dacă, însă, din punctul de vedere al raţionalităţii cunoaşterilor, se poate foarte bine vorbi de preistorie, în ceea ce priveşte pozitivităţile nu avem voie să vorbim decît de istorie şi atît. Şi a fost într-adevăr nevoie de un eveniment fundamental, unul dintre cele mai radicale, desigur, care au avut loc în cultura occidentală, pentru a se ajunge la dislocarea cunoaşterii clasice şi la constituirea unei pozitivităţi de sub imperiul căreia nu am ieşit, încă, de tot.

Acest eveniment ne scapă în cea mai mare parte,fără îndoială din pricină că sîntem încă prinşi în deschiderea lui. Amploarea lui, straturile adînci pe care el le-a atins, toate pozitivităţile pe care el a putut să le disloce şi să le recompună, forţa suverană care i-a permis să traverseze, în numai cîţiva ani, întregul spaţiu al culturii noastre, toate acestea nu ar putea fi apreciate şi măsurate aşa cum se cuvine decît la capătul unei cercetări ca şi infinite care nu ar avea în vedere, nici mai mult, nici mai puţin decît însuşi modul de a fi al modernităţii noastre. Constituirea atîtor ştiinţe pozitive, apariţia literaturii, replierea filosofiei pe propria ei devenire, emergenţa istoriei deopotrivă ca disciplină şi ca mod de a fi al empiricităţii nu sînt decît tot atîtea semne ale unei rupturi de adîncime. Semne dispersate în întreg spaţiul cunoaşterii, dat fiind că se lasă percepute, local, cînd în formarea unei filosofii, cînd a unei economii politice, cînd, în sfîrşit, a unei biologii. Dispersate şi cronologic: ansamblul fenomenului se situează, fireşte, între date uşor de fixat (extremităţile constituindu-le anii 1775 şi 1825); dar, în fiecare dintre domeniile studiate, se pot identifica două faze succesive a căror limită internă se situează aproximativ în jurul anilor 1795-1800. În prima dintre aceste faze, modul fundamental de a fi al pozitivităţilor nu se modifică; bogăţiile oamenilor, speciile naturii, cuvintele ce populează limbile continuă să fie ceea ce erau şi în epoca clasică: reprezentări reduplicate, reprezentări al căror rol este acela de a desemna reprezentări, de a le analiza, de a le compune şi descompune pentru a face să izvorască în ele, o dată cu sistemul identităţilor şi al diferenţelor dintre ele, principiul general al unei ordini. Abia în cea de-a doua fază cuvin-

tele, clasele şi bogăţiile vor dobîndi un mod de a fi care nu mai e compatibil cu acela al reprezentării. În schimb, ceea ce se modifică foarte repede, începînd deja cu analizele unor Adam Smith, A.-L. de Jussieu ori Vicq d'Azyr, în epoca lui Jones şi al lui Anquetil-Duperron, este configuraţia pozitivităţilor: modul în care, în interiorul fiecărei pozitivităţi în parte, elementele reprezentative funcţionează unele în raport cu altele, felul în care ele îşi îndeplinesc dublul rol de desemnare şi de articulare, felul în care ele ajung, prin jocul comparaţiilor, să stabilească o ordine. Această primă fază va fi studiată în capitolul de faţă.

II. MĂSURA MUNCII

Se susţine ca pe un lucru evident faptul că Adam Smith a pus bazele economiei politice moderne – am putea spune: ale economiei pur şi simplu –, prin introducerea conceptului de muncă într-un domeniu de reflecţie de care acest concept fusese, pînă în acel moment, străin: dintr-o dată, toate vechile analize ale monedei, comerţului şi schimburilor s-ar fi trezit azvîrlite într-o vîrstă preistorică a cunoaşterii, cu singura excepţie, poate, a Fiziocraţiei, căreia i se recunoaşte meritul de a fi încercat, măcar, să analizeze producţia agricolă. Este adevărat că Adam Smith leagă de la bun început noţiunea de bogăţie de aceea de muncă: „Munca anuală a unei naţiuni constituite fondul de bază ce asigură consumului anual toate lucrurile trebuincioase şi utile vieţii; iar aceste lucruri sînt întotdeauna fie produsul imediat al muncii, fie cumpărate de la alte naţiuni în schimbul acestui produs[1]"; este, de asemenea, adevărat că Smith raportează „valoarea de întrebuinţare" a lucrurilor la nevoile oamenilor şi „valoarea de schimb" la cantitatea de muncă depusă pentru a le produce: „Valoarea unei mărfi oarecare pentru acela care o posedă şi care nu intenţionează să se folosească de ea sau să o consume el însuşi, ci să o schimbe pe un alt lucru este egală cu cantitatea

[1] A. Smith, *Recherches sur la richesse des nations* (trad. fr., Paris, 1843), p. 1.

de muncă pe care această marfă îi dă posibilitatea să o cumpere sau să o comande[1]". În realitate, însă, diferenţa dintre analizele lui Smith şi cele ale lui Turgot sau Cantillon este mai puţin însemnată decît am crede; sau, mai precis, această diferenţă nu apare acolo unde ne imaginăm noi. Încă de la Cantillon, şi chiar dinaintea lui deja, se distingea cu claritate între valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb; tot de pe vremea lui Cantillon se utiliza cantitatea de muncă pentru a măsura valoarea de schimb. Dar cantitatea de muncă înscrisă în preţul lucrurilor nu era nimic altceva decît un instrument de măsură, în acelaşi timp relativ şi reductibil. Într-adevăr, munca depusă de un om era echivalentă cu cantitatea de hrană necesară pentru întreţinerea lui şi a familiei sale pe timpul cît dura munca[2]. Astfel încît, pînă la urmă, nevoile – hrana, îmbrăcămintea, locuinţa – erau cele care defineau valoarea absolută a preţului de vînzare. Pe tot parcursul epocii clasice, nevoia este cea care măsoară echivalenţele, valoarea de întrebuinţare slujeşte drept referinţă absolută în stabilirea valorilor de schimb; hrana este aceea care stabileşte preţul, conferind producţiei agricole, grîului şi pămîntului privilegiul recunoscut de toată lumea.

Prin urmare, nu Adam Smith este cel care a inventat munca drept concept economic, avînd în vedere că o putem deja întîlni la Cantillon, Quesnay şi Condillac; el nu a făcut-o nici măcar să joace un rol nou, căci şi el o utilizează ca măsură a valorii de schimb: „Munca este măsura reală a valorii de schimb a tuturor mărfurilor"[3]. Smith, însă, o deplasează: îi menţine aceeaşi funcţie de analiză a bogăţiilor ce se pot schimba, însă această analiză nu mai este un simplu prilej de a reduce schimburile la nevoi (şi comerţul la gestul primitiv al trocului); ea scoate la iveală o unitate de măsură ireductibilă, ultimă, absolută. Dintr-o dată, bogăţiile nu îşi vor mai stabili ordinea internă de echivalenţe printr-o comparare a elementelor de schimbat, nici printr-o estimare a puterii fiecăreia în parte de a reprezenta un obiect al unei anumite nevoi (şi, în ultimă instanţă, pe cel mai important dintre toate, hrana): bogăţiile vor fi de acum înainte descompuse conform unităţilor

[1] Id., *ibid.*, p. 38.
[2] Cantillon, *Essai sur le commerce en général*, p. 17-18.
[3] Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations*, p. 38.

de muncă ce le-au produs în mod real. Bogăţiile continuă să fie elemente reprezentative funcţionale: dar ceea ce reprezintă ele nu mai este, pînă la urmă, obiectul unei dorinţe, ci munca.

Imediat, însă, apar două obiecţii: cum poate munca să fie o măsură fixă a preţului natural al lucrurilor, din moment ce are şi ea, la rîndul ei, un preţ care, în plus, este variabil? Cum poate fi munca o unitate ultimă, dat fiind că-şi schimbă forma şi că progresul înregistrat de manufacturi o face din ce în ce mai productivă, divizînd-o la nesfîrşit? Or, tocmai prin intermediul acestor obiecţii şi oarecum cu sprijinul lor se poate scoate în evidenţă ireductibilitatea muncii şi caracterul ei originar. Există, într-adevăr, în lumea izolată a regiunilor şi într-o aceeaşi regiune, momente cînd munca este scumpă: muncitorii sînt puţini, salariile sînt mari; în alte părţi sau în alte momente, în schimb, mîna de lucru abundă, este prost retribuită, munca e ieftină. Ceea ce se modifică în astfel de alternanţe este cantitatea de hrană ce poate fi procurată în schimbul unei zile de muncă; dacă există puţine bunuri de consum şi mulţi consumatori, fiecare unitate de muncă în parte nu va fi răsplătită decît printr-o cantitate mică de alimente; ea va fi, în schimb, bine plătită dacă bunurile abundă. Acestea nu reprezintă decît efectele unei situaţii de piaţă; munca în sine, orele cheltuite, efortul depus şi oboseala rezultată sînt, în tot cazul, aceleaşi; şi cu cît vor fi necesare mai multe astfel de unităţi, cu atît produsele vor fi mai scumpe. „Cantităţile egale de muncă sînt întotdeauna egale pentru cel ce munceşte.[1]"

Dar, cu toate acestea, se poate spune că respectiva unitate nu este fixă, dat fiind că, pentru a produce unul şi acelaşi obiect, va fi nevoie, după cît de perfecţionate sînt manufacturile (adică potrivit cu diviziunea muncii pînă la care s-a ajuns), de o muncă mai mult sau mai puţin îndelungată. La drept vorbind, însă, nu munca în sine s-a schimbat, ci raportul dintre muncă şi producţia de care aceasta este capabilă. Munca, înţeleasă ca zi de lucru, efort şi oboseală, este un numărător fix: numai numitorul (numărul de obiecte produse) este susceptibil de variaţii. Un muncitor care ar fi nevoit să facă de unul singur toate cele optsprezece operaţii diferite pe care le presupune fabricarea unui ac nu ar izbuti, de bună seamă, să producă mai mult de douăzeci de ace pe zi. În

[1] Id., *ibid.*, p. 42.

schimb, zece muncitori care nu ar avea de executat, fiecare, decît una sau două operații, ar putea fabrica, împreună, peste patruzeci și opt de mii de ace pe zi; deci fiecare muncitor care ar face a zecea parte din acest produs ar putea fi considerat ca făcînd patru mii opt sute de ace într-o zi de lucru[1]. Forța de producție a muncii a fost, în felul acesta, multiplicată; într-o aceeași unitate (ziua de lucru a unui salariat), numărul de obiecte fabricate a crescut; prin urmare, valoarea lor de schimb va scădea, ceea ce înseamnă că fiecare dintre muncitori nu va putea, la rîndul lui, să cumpere decît o cantitate de muncă în mod proporțional mai mică. Raportată la lucruri, munca nu a scăzut; lucrurile sînt cele care par a se fi micșorat în raport cu unitatea de muncă depusă.

Este adevărat că au loc schimburi pentru că există nevoi; fără acestea nu ar exista nici comerț, nici muncă și nici, mai cu seamă, diviziunea care o face mai productivă. Invers, însă, tocmai nevoile, cînd sînt satisfăcute, limitează munca și perfecționarea ei: „Pentru că facultatea de a face schimburi este cea care dă naștere diviziunii muncii, creșterea acestei diviziuni trebuie, prin urmare, să fie întotdeauna limitată de extinderea facultății de a schimba sau, în alți termeni, de extinderea pieței[2]". Nevoile și schimburile produselor care pot să le satisfacă constituie în continuare principiul economiei: ele sînt motorul principal al acesteia și o circumscriu; munca și diviziunea ce o organizează nu sînt decît efecte ale celor dintîi. În interiorul schimbului însă, în ordinea echivalențelor, măsura care stabilește egalitățile și diferențele este de altă natură decît nevoia umană. Ea nu este legată numai de dorințele indivizilor, nu se modifică o dată cu acestea și nu variază ca ele. Este, dimpotrivă, o măsură absolută, înțelegînd prin aceasta faptul că nu depinde de sufletul indivizilor sau de poftele lor; li se impune din exterior: este timpul și efortul lor. Față de analiza predecesorilor lui, analiza efectuată de Adam Smith marchează o deprindere esențială: ea distinge rațiunea schimbului de măsura a ceea ce poate fi schimbat, natura a ceea ce este schimbat de unitățile ce permit descompunerea acestuia. Oamenii fac schimburi pentru că au nevoi și schimbă între ei exact lucrurile de care au nevoie, însă ordinea schimburilor,

[1] Adam Smith, *loc. cit.*, pp. 7-8.
[2] Id., *ibid.*, pp. 22-23.

ierarhia lor şi diferenţele pe care ele le manifestă sînt stabilite de unităţile de muncă depusă în obiectele respective. Dacă, pentru experienţa directă a oamenilor – la nivelul a ceea ce nu va înceta a fi numit psihologia acestora –, ceea ce ei schimbă este ceea ce le este „indispensabil, util sau plăcut", pentru economist, ceea ce circulă sub formă de lucruri este muncă. Nu tot obiecte ale nevoilor oamenilor, ce se reprezintă unele pe altele, ci timp şi efort – transformate, ascunse, uitate.

Această deprindere este de o mare importanţă. Firește, Adam Smith continuă să analizeze, ca şi predecesorii săi, acel cîmp de pozitivitate căruia secolul al XVIII-lea i-a dat numele de „bogăţii"; iar prin acestea şi el înţelegea tot obiecte ale nevoilor oamenilor, deci obiecte ale unei anumite forme de reprezentare, reprezentîndu-se pe ele însele în mişcările şi procesele schimbului. Dar în interiorul acestei reduplicări, şi pentru a-i stabili legea, unităţile şi măsurile schimbului, Adam Smith formulează un principiu de ordine ireductibil la analiza reprezentării: el scoate în evidenţă munca depusă, adică efortul şi timpul, ziua de lucru care scandează şi în acelaşi timp consumă viaţa unui om. Echivalenţa dintre obiectele dorinţelor nu mai este stabilită prin intermediul altor obiecte şi altor dorinţe, ci printr-o trecere spre ceva ce le este radical eterogen; dacă există o ordine în rîndul bogăţiilor, dacă una o poate cumpăra pe alta, dacă aurul valorează de două ori cît argintul, acestea nu se mai datorează faptului că oamenii au dorinţe comparabile; motivul nu mai este acela că oamenii îndură, prin intermediul corpului, aceeaşi foame sau acela că sufletul tuturor ascultă de aceleaşi ispite; cauza o constituie faptul că oamenii sînt cu toţii supuşi timpului, efortului, oboselii şi, la limită, morţii înseşi. Oamenii fac schimburi între ei pentru că simt nevoi şi dorinţe; însă *pot* să facă aceste schimburi şi să le *ordoneze* pentru că sînt în mod egal supuşi timpului şi marii fatalităţi exterioare. În ceea ce priveşte fecunditatea muncii, aceasta nu se datorează atît priceperii personale ori calculului de interese, ci se întemeiază pe condiţii la rîndul lor exterioare reprezentării acestei munci: progresul industriei, creşterea diviziunii sarcinilor, acumularea de capital, separarea muncii productive de munca neproductivă. Se poate observa, astfel, modul în care reflecţia asupra bogăţiilor începe, o dată cu Adam Smith, să depăşească spaţiul care îi fusese alocat de-a lungul epocii clasice, cînd fusese situată în interiorul „ideolo-

giei", al analizei reprezentării; de acum înainte, ea va începe să trimită, oblic, la două domenii care scapă, ambele, formelor şi legilor specifice analizei ideilor: pe de o parte, ea trimite deja către o antropologie care pune problema esenţei omului (finitudinea acestuia, raportarea sa la timp, iminenţa morţii) şi pe aceea a obiectului în care acesta îşi investeşte zilele timpului şi strădaniei sale fără a putea să recunoască în el obiectul nevoii sale imediate; pe de altă parte, această reflecţie indică, deocamdată în gol, posibilitatea unei economii politice care să nu mai aibă ca obiect schimburile de bogăţii (şi jocul de reprezentări pe care acestea se întemeiază), ci producerea lor reală: formele muncii şi ale capitalului. Înţelegem cum, între aceste pozitivităţi nou formate – o antropologie care vorbeşte despre un om ajuns străin lui însuşi şi o economie care vorbeşte despre mecanisme exterioare cunoştinţei umane –, Ideologia sau Analiza reprezentărilor va ajunge foarte curînd să nu mai fie decît o psihologie, în vreme ce, în faţa şi împotriva ei, dominînd-o, în scurtă vreme, prin dimensiunile ei, se deschide dimensiunea unei istorii posibile. Începînd cu Smith, timpul propriu economiei nu va mai fi acela, ciclic, al sărăcirilor şi îmbogăţirilor; nu va mai fi nici creşterea lineară caracteristică politicilor abile care, făcînd să crească uşor numărul de piese monetare aflate în circulaţie, accelerează producţia mai repede decît ridică preţurile; va fi timpul interior al unei organizări ce se dezvoltă conform propriei sale necesităţi şi care ascultă de legi locale – timpul capitalului şi al regimului de producţie.

III. ORGANIZAREA FIINŢELOR

Transformările ce se pot observa, între 1775 şi 1795, în domeniul istoriei naturale sînt de acelaşi tip. Nu este repus în discuţie principiul clasificărilor: acestea continuă să aibă drept scop determinarea „caracterului" care grupează indivizii şi speciile în unităţi de mai mare generalitate, care deosebeşte aceste unităţi unele de altele şi care le permite, în final, să se înglobeze unele pe altele, astfel încît să formeze un tablou în care toţi indivizii şi toate grupurile, cunoscute sau nu, să-şi

poată afla locul. Aceste caractere sînt extrase din reprezentarea totală a indivizilor; reprezintă analiza acestora şi fac posibilă, reprezentînd aceste reprezentări, constituirea unei ordini; principiile generale ale *taxinomiei* – aceleaşi care ordonaseră sistemele lui Tournefort şi Linné, metoda lui Adanson – continuă să fie la fel de valabile şi pentru A.-L. de Jussieu, Vicq d'Azyr, Lamarck şi Candolle. Şi totuşi, tehnica ce face posibilă stabilirea caracterului, raportul dintre structura vizibilă şi criteriile de identitate s-au schimbat, la fel cum s-au schimbat, prin Adam Smith, raporturile nevoi-preţ. De-a lungul întregului secol al XVIII-lea, clasificatorii stabiliseră caracterul prin compararea structurilor vizibile, adică prin raportarea unor elemente care erau omogene, dat fiind că fiecare dintre ele putea, în funcţie de principiul de ordonare ales, să slujească la reprezentarea tuturor celorlalte: singura diferenţă consta în aceea că, pentru sistematicieni, elementele reprezentative erau stabilite de la bun început, în vreme ce, pentru metodişti, acestea erau degajate treptat, printr-o confruntare progresivă. Dar trecerea de la structura descrisă la caracterul clasificator avea loc exclusiv la nivelul funcţiilor reprezentative pe care vizibilul le exercita în privinţa lui însuşi. Începînd cu Jussieu, Lamarck şi Vicq d'Azyr, caracterul, sau mai degrabă transformarea structurii în caracter, va începe să se întemeieze pe un principiu străin de domeniul vizibilului, pe un principiu intern ireductibil la jocul reciproc al reprezentărilor. Acest principiu (căruia, în ordinea economiei, îi corespunde munca) este *organizarea*. Ca fundament al taxinomiei, organizarea apare în patru feluri diferite.

1. Mai întîi, sub forma unei ierarhii a caracterelor. Dacă, într-adevăr, nu se etalează speciile unele alături de altele şi în cea mai mare diversitate a lor, ci se acceptă, pentru a delimita imediat cîmpul de investigaţie, marile grupuri pe care le impune evidenţa – precum gramineele, compozitele, crucíferele, leguminoasele, în ceea ce priveşte plantele; sau, în cazul animalelor, viermii, peştii, păsările, patrupedele –, se observă că unele caractere sînt absolut constante şi nu lipsesc din nici unul dintre genurile sau speciile ce pot fi astfel recunoscute: de exemplu, inserţia staminelor, poziţia lor în raport cu pistilul, inserţia corolei cînd aceasta e cea care poartă staminele, numărul de lobi ce însoţesc embrionul în sămînţă. Alte caractere sînt foarte frecvente în cadrul unei familii, dar

nu ating același grad de constanță; aceasta pentru că sînt formate de organe mai puțin importante (numărul de petale, prezența sau absența corolei, poziția caliciului sau al pistilului): acestea vor fi caracterele „secundare subuniforme". În sfîrșit, caracterele „terțiare semiuniforme" sînt cînd constante, cînd uniforme (structura mono sau polifilă a caliciului, numărul de cavități din interiorul fructului, poziția reciprocă a florilor și a frunzelor, natura tijei): prin astfel de caractere semiuniforme nu este posibilă definirea unor familii sau ordine, nu pentru că ele nu ar fi capabile, dacă le-am aplica tuturor speciilor, să formeze entități generale, ci pentru că nu se referă la ceea ce este esențial într-un grup de ființe vii. Fiecare mare familie naturală are cerințe care o definesc, iar caracterele ce fac posibilă recunoașterea ei sînt cele mai apropiate de aceste condiționări fundamentale: astfel, reproducerea fiind funcția majoră a plantei, embrionul va fi partea ei cea mai importantă, iar vegetalele vor putea fi împărțite în trei clase: acotiledonate, monocotiledonate și dicotiledonate. Pe fondul acestor caractere esențiale și „primare", își vor putea face apariția și celelalte caractere, introducînd distincții mai fine. Se poate constata că prin urmare, caracterul nu mai e prelevat direct din structura vizibilă și fără alt criteriu decît prezența sau absența sa, ci se întemeiază pe existența unor funcții esențiale ale ființei vii și pe raporturi de importanță ce nu mai țin exclusiv de descriere.

2. Caracterele sînt, prin urmare, legate de funcții. Se revine, într-un anumit sens, la vechia teorie a signaturilor sau a mărcilor, care presupunea că ființele ar purta, în punctul cel mai vizibil de pe suprafața lor, semnul a ceea ce este în ele mai important. De data aceasta, însă, raporturile de importanță sînt raporturi de subordonare funcțională. Dacă numărul de cotiledoane este decisiv în clasificarea vegetalelor este pentru că ele joacă un rol hotărîtor în reproducere și pentru că, în felul acesta, ele sînt legate de întreaga organizare internă a plantei; ele indică, prin urmare, o funcție ce ordonează organizarea de ansamblu a individului[1]. Astfel, Vicq d'Azyr a arătat că, pentru animale, funcțiile alimentare sînt, fără îndoială, cele mai importante; iată de ce, „la carnivore, există legături constante între structura dinților și aceea a mușchilor, dege-

[1] A.-L. de Jussieu, *Genera plantarum*, p. XVIII.

telor, unghiilor, limbii, stomacului şi intestinelor[1]". Caracterul nu este, aşadar, stabilit printr-o raportare a vizibilului la el însuşi; nu este, în sine, decît vîrful vizibil al unei organizări complexe şi ierarhizate, în care funcţia joacă un rol esenţial de comandă şi determinare. Un caracter este important nu pentru că apare frecvent în structurile observate; el poate fi întîlnit în mod recurent tocmai pentru că este important din punct de vedere funcţional. După cum va atrage atenţia Cuvier, rezumînd opera ultimilor mari metodişti ai secolului, cu cît ne ridicăm spre clasele cele mai generale, „cu atît proprietăţile ce se menţin comune sînt mai constante; şi, dat fiind că legăturile cele mai constante sînt cele care aparţin părţilor celor mai importante, caracterele diviziunilor superioare vor fi extrase din părţile cele mai importante... Numai aşa metoda va fi una naturală, căci va ţine seama de importanţa organelor[2]".

3. Devine lesne de înţeles cum, în aceste condiţii, noţiunea de viaţă a putut să devină indispensabilă ordonării fiinţelor naturale. A devenit astfel din două motive: în primul rînd, era necesar să poată fi surprinse în intimitatea corpului relaţiile dintre organele de suprafaţă şi cele ale căror existenţă şi formă ascunse asigură funcţiile esenţiale; astfel, Storr propune clasificarea mamiferelor după dispunerea copitelor, pentru că aceasta este legată de modalităţile de deplasare şi de posibilităţile motrice ale animalului; or, aceste modalităţi se află la rîndul lor în corelaţie cu forma de alimentaţie şi cu diferitele organe ale sistemului digestiv[3]. În plus, se poate întîmpla ca unele dintre caracterele cele mai importante să fie ascunse; încă din studiul regnului vegetal s-a putut constata că nu florile şi fructele – adică părţile cele mai vizibile ale plantei – sînt elementele ei semnificative, ci aparatul embrionar şi organe precum cotiledoanele. Acest fenomen este, însă, şi mai frecvent la animale. Storr considera că marile clase ar trebui definite prin formele de circulaţie; iar Lamarck, deşi nu practica el însuşi disecţia, respinge, în cazul animalelor inferioare, adoptarea unui principiu de clasificare ce nu s-ar întemeia

[1] Vicq d'Azyr, *Système anatomique des quadrupèdes*, 1792, „Discours préliminaire", p. LXXXVII.

[2] G. Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle*, Paris, anul VI, p. 20-21.

[3] Storr, *Prodromus methodi mammalium*, Tübingen, 1780, p. 7-20.

decît pe forma vizibilă: „Examinarea articulaţiilor corpului şi al membrelor crustaceelor i-a făcut pe toţi naturaliştii să le privească drept nişte veritabile insecte, şi eu însumi am fost multă vreme de această părere. Cum este, însă, recunoscut faptul că, dintre toate considerentele, organizarea este cea mai importantă pentru orientarea în cadrul unei repartizări metodice şi naturale a animalelor, ca şi pentru determinarea adevăratelor raporturi dintre ele, rezultă că crustaceele, care respiră numai prin branhii, asemenea moluştelor, şi au, ca acestea, o inimă musculară, trebuie să fie aşezate imediat după ele şi înaintea arahnidelor şi insectelor care nu au o organizare asemănătoare[1]". A clasifica nu va mai însemna, prin urmare, a referi vizibilul la el însuşi, dînd unuia dintre elementele lui sarcina de a le reprezenta pe celelalte; va însemna, într-o mişcare ce răstoarnă direcţia de analiză, a raporta vizibilul la invizibil, ca la cauza lui profundă, apoi a reveni de la această arhitectură secretă spre semnele ei manifeste de pe suprafaţa corpului. Aşa cum spunea Pinel, în opera sa de naturalist, „a rămîne la caracterele exterioare pe care le atribuie nomenclaturile nu înseamnă oare a-ţi închide accesul spre izvorul cel mai fecund în învăţăminte şi a refuza, ca să spunem aşa, să deschizi marea carte a naturii pe care îţi propui, cu toate acestea, s-o cunoşti?[2]" Astfel, caracterul îşi reia vechiul său rol de semn vizibil ce trimite spre o profunzime ascunsă; însă ceea ce el începe să indice nu mai este un text secret, un cuvînt ascuns ori o asemănare mult prea preţioasă pentru a putea fi expusă; ci ansamblul coerent al unei organizări care înglobează în trama unică a suveranităţii sale atît vizibilul, cît şi invizibilul.

4. Paralelismul dintre clasificare şi nomenclatură se rupe datorită chiar acestui fapt. Atîta vreme cît clasificarea consta într-un decupaj progresiv subordonat al spaţiului vizibil, era lesne de conceput ca delimitarea şi numirea acestor ansambluri să se poată desfăşura în paralel. Problema numelui şi problema genului erau izomorfe. Acum însă, cînd caracterul nu mai poate clasifica decît trimiţînd, mai întîi, la organizarea indi-

[1] Lamarck, *Système des animaux sans vertèbres*, Paris, 1801, p. 143-144.

[2] Ph. Pinel, *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes (Actes de la Société d'histoire naturelle*, vol. I, p. 52, citat în Daudin, *Les Classes zoologiques*, p. 18).

vizilor, „a distinge" nu mai ascultă de aceleaşi criterii şi nu mai însumează aceleaşi operaţii cu „a numi". Pentru a afla ansamblurile fundamentale ce grupează fiinţele naturale, trebuie parcurs acel spaţiu de adîncime care duce de la organele de suprafaţă la cele ascunse şi de la acestea la marile funcţii pe care ele le asigură. O bună nomenclatură va continua, în schimb, să se desfăşoare în spaţiul plat al tabloului: plecînd de la caracterele vizibile ale individului, va trebui să se poată ajunge la căsuţa precisă unde se află înscris numele genului şi al speciei. Există o distorsiune fundamentală între spaţiul organizării şi acela al nomenclaturii: sau, mai curînd, în loc să se suprapună exact, cele două devin de acum perpendiculare unul pe celălalt; iar în punctul unde ele se intersectează se află caracterul manifest, care în adîncime indică o funcţie, iar la suprafaţă permite aflarea unui nume. Această distincţie, care va arunca, în cîţiva ani, în desuetudine istoria naturală şi *taxinomia*, o datorăm geniului lui Lamarck: în „Discursul preliminar" la *Flora franceză*, el opune ca radical distincte cele două obiective ale botanicii: „determinarea", care aplică regulile analizei şi permite aflarea numelui prin simplul joc al unei metode binare (fie un anumit caracter este prezent la individul examinat, şi atunci trebuie să se caute a fi situat în partea dreaptă a tabloului; fie nu este prezent, şi atunci trebuie căutat în partea stîngă a tabloului; şi tot aşa, pînă la determinarea finală); şi descoperirea raporturilor reale de asemănare, ceea ce presupune examinarea întregii organizări a speciilor[1]. Numele şi genurile, desemnarea şi clasificarea, limbajul şi natura încetează a mai fi intersectate de drept. Ordinea cuvintelor şi ordinea fiinţelor nu se mai întîlnesc decît pe o linie definită în mod artificial. Vechea lor coapartenenţă, care întemeiase istoria naturală în epoca clasică şi care, într-o unică mişcare, condusese structura pînă la caracter, reprezentarea pînă la nume şi individul vizibil pînă la genul abstract, începe să se desfacă. Începe să se vorbească, acum, despre lucruri care au *loc* în alt spaţiu decît cuvintele. Operînd, şi încă de timpuriu, o astfel distincţie, Lamarck a închis epoca istoriei naturale şi a întredeschis-o pe aceea a biologiei într-un mod

[1] Lamarck, *La Flore française* (Paris, 1778), „Discours préliminaire", pp. XC-CII.

mult mai eficient, mai sigur și mai radical decît reluînd, douăzeci de ani mai tîrziu, tema deja bătătorită a seriei unice a speciilor și a transformării lor progresive.

Conceptul de organizare exista, deja, în istoria naturală a secolului al XVIII-lea, la fel ca și, în analiza bogățiilor, noțiunea de muncă, care nici ea nu a fost inventată abia la ieșirea din epoca clasică; însă acest concept slujea, atunci, la definirea unui anumit mod de formare a indivizilor complecși, pornindu-se de la materiale elementare; Linné, de pildă, deosebea „juxtapunerea", conform căreia crește mineralul, de „intususcepția" prin care vegetalul se dezvoltă hrănindu-se[1]. Bonnet opunea „agregarea" „solidelor brute", „compunerii solidelor organizate", care „întrețese un număr aproape infinit de părți, unele fluide, altele solide[2]". Or, conceptul acesta de organizare nu servise niciodată înainte de sfîrșitul secolului la fondarea ordinii naturii, la definirea spațiului acesteia ori la limitarea figurilor ei. Abia o dată cu operele lui Jussieu, Vicq d'Azyr și Lamarck începe el să funcționeze ca metodă a caracterizării: subordonează caracterele unele altora; le leagă de funcții; le dispune în conformitate cu o arhitectură deopotrivă internă și externă și nu mai puțin invizibilă pe cît de vizibilă; le repartizează într-un alt spațiu decît acela al numelor, discursului și limbajului. Nu se mai mulțumește, deci, cu desemnarea unei categorii de ființe printre altele; nu mai indică doar un decupaj în spațiul taxinomic; ci definește, în cazul anumitor ființe, legea internă ce permite unora dintre structurile lor să dobîndească valoarea de caracter. Organizarea se inserează între structurile ce articulează și caracterele ce desemnează, introducînd între acestea un spațiu profund, interior, esențial.

Această importantă mutație se produce tot în elementul istoriei naturale; ea modifică metodele și tehnicile taxinomiei; nu îi recuză condițiile fundamentale de posibilitate; nu se atinge, încă, de modul de a fi al unei ordini naturale. Dar antrenează, totuși, o consecință majoră: radicalizarea separației dintre organic și neorganic. În tabloul ființelor desfășurat de istoria naturală, organizatul și neorganizatul nu defineau

[1] Linné, *Système sexuel des végétaux* (trad. fr., Paris, anul VI), p. 1.
[2] Bonnet, *Contemplation de la nature* (*Oeuvres complètes*, vol. IV, p. 40).

nimic mai mult decît două categorii; aceste categorii intersectau, fără ca neapărat să coincidă cu ea, opoziția dintre viu și non-viu. Din momentul în care organizarea devine conceptul fundamental al caracterizării naturale, permițînd trecerea de la structura vizibilă la desemnare, ea trebuie să înceteze a nu mai fi ea însăși altceva decît un caracter; ocolește spațiul taxinomic ce o adăpostea și este ea aceea care, la rîndul ei, dă loc unei clasificări posibile. Drept urmare, opoziția dintre organic și neorganic devine fundamentală. Într-adevăr, vechea articulare a celor trei sau patru regnuri începe să dispară cam prin anii 1775-1795; opoziția dintre cele două regnuri – organic și neorganic – nu îi ia propriu-zis locul; ci o face, mai curînd, imposibilă, impunînd o altă împărțire, la un alt nivel și într-un alt spațiu. Pallas și Lamarck[1] sînt cei care formulează această mare dihotomie, cu care începe să coincidă opoziția dintre viu și non-viu. „Nu există decît două regnuri în natură", scrie Vicq d'Azyr în 1786, „unul se bucură de viață, care celuilalt, în schimb, îi lipsește."[2] Organicul devine totuna cu viul, iar viul este ceea ce produce, crescînd și reproducîndu-se; neorganicul este non-viul, este ceea ce nu se dezvoltă și nu se reproduce; la limita extremă a vieții, este inertul și nefecundul – moartea. Iar dacă este amestecat în viață, este la modul a ceea ce, în sînul acesteia, tinde să o distrugă și să o ucidă. „Există în toate ființele vii două forțe puternice, foarte deosebite una de cealaltă și aflate mereu în opoziție, în așa fel încît fiecare dintre ele distruge în mod continuu ceea ce cealaltă izbutește să producă."[3] Observăm cum, fracturînd în profunzime marele tablou al istoriei naturale, ceva asemănător biologiei va deveni posibil; și cum își va putea face apariția, în analizele lui Bichat, opoziția fundamentală dintre viață și moarte. Nu va fi vorba de un triumf, mai mult sau mai puțin trecător, a unui vitalism asupra unui mecanicism; vitalismul și efortul său de a defini specificitatea vieții nu sînt decît efectele de suprafață ale acestor evenimente arheologice.

[1] Lamarck, *La Flore française*, p. 1-2.
[2] Vicq d'Azyr, *Premiers discours anatomiques*, 1786, pp. 17-18.
[3] Lamarck, *Mémoires de physique et d'histoire naturelle* (anul 1797), p. 248.

IV. FLEXIUNEA CUVINTELOR

Replica exactă a acestor evenimente o aflăm în domeniul analizelor asupra limbajului. Însă aici ele au, firește, o formă mai discretă, ca şi o cronologie mai lentă. Motivul este uşor de aflat; el constă în faptul că, de-a lungul epocii clasice, limbajul a fost afirmat şi conceput ca discurs, ca, adică, analiză spontană a reprezentării. Dintre toate formele de ordin necantitativ, el era cel mai nemijlocit, cel mai puţin concertat, cel mai intim legat de mişcarea proprie reprezentării. Şi, ca atare, era mai adînc înrădăcinat în ea şi în modul ei de a fi decît ordinile atent gîndite – savante ori interesate – pe care se întemeiau clasificarea fiinţelor şi schimbul de bogăţii. Modificări tehnice precum cele care au afectat măsurarea valorilor de schimb ori procedeele de caracterizare au fost suficiente pentru a altera considerabil analiza bogăţiilor şi istoria naturală. Pentru ca şi ştiinţa limbajului să sufere mutaţii la fel de importante, au fost necesare evenimente mai profunde, capabile să transforme, în cultura occidentală, însuşi modul de a fi al reprezentărilor. Aşa cum, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, teoria numelui se situa în imediata vecinătate a reprezentării şi, în felul acesta, ordona, pînă la un anumit punct, analiza structurilor şi a caracterului – în ceea ce priveşte fiinţele vii –, analiza preţului şi a valorii – în ceea ce priveşte bogăţiile –, tot astfel, la sfîrşitul epocii clasice, ea este aceea care rezistă cel mai mult, necedînd decît într-un tîrziu, în momentul în care reprezentarea însăşi se modifică la nivelul cel mai profund al regimului său arheologic.

Pînă la începutul secolului al XIX-lea, analizele la care este supus limbajul nu încep să manifeste decît foarte puţine schimbări. Cuvintele continuă să fie examinate din punctul de vedere al valorilor lor de reprezentare, ca elemente virtuale ale discursului ce le prescrie tuturor un acelaşi mod de a fi. Totuşi, aceste conţinuturi reprezentative nu mai sînt analizate exclusiv pe latura a ceea ce le apropie de o origine absolută, mitică sau nu. În *gramatica generală*, în forma ei cea mai pură, toate cuvintele unei limbi erau purtătoare de semnificaţii mai mult sau mai puţin ascunse, mai mult sau mai puţin derivate, dar ale căror raţiuni primare de a fi rezidau într-o desemnare iniţială. Orice limbă, oricît de complexă ar fi fost,

se găsea plasată în deschiderea, dată o dată pentru totdeauna, pe care o operaseră strigătele arhaice. Asemănările laterale cu alte limbi – sonorităţi învecinate ce îmbracă semnificaţii analoage – nu erau notate şi culese decît pentru a confirma legătura verticală a fiecăreia în parte cu acele valori de adîncime îngropate şi aproape mute. În ultimul sfert al secolului al XVIII-lea, comparaţia orizontală între limbi dobîndeşte o altă funcţie: ea nu mai permite a afla cîtă memorie ancestrală poate să conţină fiecare limbă în parte, cîte urme dinainte de Babel sînt depozitate în sonoritatea cuvintelor ei; această comparaţie trebuie, de acum înainte, să permită măsurarea gradului de asemănare a limbilor, al densităţii similitudinilor dintre ele, limitele între care limbile sînt transparente unele faţă de altele. De aici, marile confruntări între diferitele limbi ce-şi fac apariţia la sfîrşitul secolului, de multe ori sub presiunea unor raţiuni de ordin politic, precum încercările făcute în Rusia[1] pentru stabilirea unui atlas al tuturor limbilor de pe cuprinsul Imperiului; în 1787 apare la Petrograd primul tom din *Glossarium comparativum totius orbis*; acesta conţine date despre 279 de limbi: 171 din Asia, 55 din Europa, 30 din Africa, 23 din America[2]. Aceste comparaţii continuă să fie efectuate pornindu-se de la conţinuturile reprezentative ale cuvintelor şi în funcţie de acestea; un acelaşi nucleu fix de semnificaţie – care serveşte drept invariant – este confruntat cu cuvintele cu ajutorul cărora diferitele limbi îl pot desemna (Adelung[3] oferă 500 de variante ale *Pater*-ului în limbi şi dialecte diferite); sau, alegîndu-se o rădăcină ca element constant de-a lungul unor forme uşor diferite, este determinat evantaiul de sensuri pe care ea le poate dobîndi (sînt primele încercări de Lexicografie, precum aceea a lui Buthet de La Sarthe). Toate aceste analize continuă să trimită la două principii care erau deja ale *gramaticii generale*: principiul unei limbi originare şi comune, care ar fi furnizat lotul iniţial de rădăcini; şi principiul unei serii de evenimente istorice, străine limbajului, care, din exterior, apasă asupra lui, îl uzează, îl rafinează, îl fac mai suplu, îi multiplică sau îi amestecă

[1] Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specinibus*, Petrograd, 1773; Güldenstadt, *Voyage dans le Caucase*.

[2] Ce-a de-a doua ediţie, în patru volume, apare în 1790-1791.

[3] F. Adelung, *Mithridates* (4 vol., Berlin, 1806-1817).

formele (invazii, migrații, dezvoltare a cunoștințelor, libertate sau sclavie politică etc.).

Or, confruntarea reciprocă a limbilor, efectuată la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, scoate la lumină o figură intermediară, plasată între articularea conținuturilor și valoarea rădăcinilor: este vorba de flexiune. Firește, gramaticienii cunoșteau de multă vreme fenomenele flexionare (la fel precum, în domeniul istoriei naturale, conceptul de organizare era cunoscut dinaintea lui Pallas ori a lui Lamarck, iar, în economie, conceptul de muncă înaintea lui Adam Smith); însă, pînă în acel moment, flexiunile nu erau analizate decît pentru valoarea lor de reprezentare, fiind considerate fie niște reprezentări anexe, fie o modalitate de a lega reprezentările unele de altele (ceva ca un alt fel de ordine a cuvintelor). Cînd, însă, se face, cum au făcut Cœurdoux[1] și William Jones[2], o comparație între diferitele forme ale verbului *a fi* în sanscrită, pe de o parte, și în latină și greacă, pe de altă parte, se descoperă un raport de invarianță invers celui admis în mod curent: rădăcina este cea care suportă modificări și flexiunile sînt cele analoage. Seria sanscrită *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* corespunde în mod riguros, însă prin analogie flexionară, seriei latinești *sum, es, est, sumus, estis, sunt*. Coeurdoux și Anquetil-Duperron rămîneau, desigur, la nivelul analizelor specifice *gramaticii generale* atunci cînd, de pildă, primul vedea în acest paralelism resturile unei limbi primitive, iar al doilea, rezultatul amestecului istoric care ar fi putut avea loc între hinduși și mediteraneeni în epoca regatului Bactrianei. Dar miza acestei conjugări comparate era deja alta decît legătura dintre silaba primitivă și sensul primar; era, de acum, un raport mai complex între transformările suferite de radical și funcțiile gramaticale; se descoperea, astfel, faptul că în două limbi diferite există un raport constant între o serie determinată de alterări formale și o serie la rîndul ei determinată de funcții gramaticale, valori sintactice sau modificări de sens.

Prin chiar acest, *gramatica generală* începe să-și schimbe configurația: diferitele ei segmente teoretice nu se mai înlănțuie la fel ca pînă acum; iar rețeaua care le unește schițează,

[1] R.-P. Cœurdoux, *Mémoire de l'Académie des inscriptions*, vol. XLIX, p. 647-697.

[2] W. Jones, *Works* (Londra, 1807, 13 vol).

deja, un parcurs uşor diferit. În epoca lui Bauzée şi Condillac, raportul dintre rădăcinile cu formă atît de labilă şi sensul decupat prin reprezentări, sau, astfel spus, legătura dintre puterea de a desemna şi aceea de a articula era asigurată de atotputernicia Numelui. Acum, însă, intervine un nou element: pe latura sensului sau a reprezentării, acesta nu indică decît o valoare accesorie, inevitabil secundară (este vorba de rolul de subiect sau de complement direct jucat de individul ori lucrul desemnat; sau de timpul acţiunii); pe latura formei, în schimb, acest nou element constituie ansamblul solid, constant, inalterabil sau aproape, care îşi impune, suveran, legea proprie asupra rădăcinilor reprezentative, ajungînd chiar pînă la a le modifica. Mai mult decît atît: acest element, secundar din punctul de vedere al valorii semnificative, primar, însă, din acela al consistenţei formale, nu este el însuşi o silabă izolată, un soi de rădăcină constantă; ci un sistem de modificări ale cărui diferite segmente sînt solidare între ele: litera *s* nu semnifică persoana a doua, aşa cum litera *e* semnifica, după Court de Gébelin, respiraţia, viaţa şi faptul pur de a fi; ansamblul transformărilor *m, s, t* este acela care impune rădăcinii verbale valorile persoanei întîi, a doua şi a treia.

Pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, acest nou tip de analiză continuă să fie integrat cercetării valorilor de reprezentare ale limbajului. Tot despre discurs este vorba. Însă începe, deja, să-şi facă apariţia, o dată cu sistemul flexionar, dimensiunea gramaticalului pur: limbajul încetează de a mai fi constituit în exclusivitate din reprezentări şi din sunete care le reprezintă, la rîndul lor, pe acestea, ordonîndu-se între ele după cum cer legăturile gîndirii; mai mult, limbajul începe să fie constituit din elemente formale, grupate în sistem, care impun sunetelor, silabelor şi rădăcinilor un regim care nu mai este acela al reprezentării. În analiza limbajului a fost introdus, astfel, un element care îi este ireductibil (aşa cum a fost introdusă munca în analiza schimbului şi organizarea în analiza caracterelor). Drept urmare imediată, putem nota apariţia, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, a unei fonetici care nu mai este o căutare a celor dintîi valori expresive, ci o analiză a sunetelor, a raporturilor dintre acestea şi a transformărilor lor posibile unele în altele; în 1781, Helwag defineşte triunghiul vocalic[1]. Putem, de asemenea, nota apariţia primelor schiţe de

[1] Helwag, *De formatione loquelae*, 1781.

gramatică comparată: drept obiect de comparaţie între diversele limbi nu mai este luat cuplul format dintr-un grup de litere şi un sens, ci ansambluri de modificări care au valoare gramaticală (conjugări, declinări, afixări). Limbile nu mai sînt confruntate între ele prin ceea ce cuvintele desemnează, ci prin ceea ce leagă cuvintele unele de altele; de acum înainte, limbile nu vor mai comunica între ele prin intermediul acelei gîndiri anonime şi generale pe care ele ar avea-o de reprezentat, ci direct de la una la alta, graţie acestor minuscule instrumente cu aparenţă atît de fragilă, însă atît de constante, atît de ireductibile, care dispun cuvintele unele în raport cu altele. Cum spunea Monboddo: „Mecanismul limbilor fiind mai puţin arbitrar şi mai bine pus la punct decît pronunţarea cuvintelor, aflăm în el un excelent criteriu pentru determinarea afinităţilor dintre limbi. De aceea, atunci cînd întîlnim două limbi care utilizează în acelaşi fel aceste mari procedee ale limbajului – derivarea, compunerea, inflexiunea –, putem trage concluzia că una derivă din cealaltă sau că amîndouă sînt dialecte ale unei aceleiaşi limbi primitive[1]". Atîta vreme cît limba fusese definită ca discurs, ea nu putuse avea altă istorie decît aceea a reprezentărilor ei: cînd ideile, lucrurile, cunoştinţele, sentimentele ajungeau să se transforme, atunci şi numai atunci se modifica şi limba, în proporţie directă cu aceste schimbări. Există, însă, de acum înainte, un „mecanism" intern al limbilor care determină nu doar individualitatea fiecăreia în parte, ci şi similitudinile ei cu alte limbi: el este acela care, purtător al identităţii şi diferenţei, semn al vecinătăţii şi marcă a înrudirii, va deveni suportul istoriei. Prin el, istoria se va putea insinua în intimitatea vorbirii înseşi.

V. IDEOLOGIE ŞI CRITICĂ

În *gramatica generală*, în *istoria naturală*, în *analiza bogăţiilor* a avut, aşadar, loc, în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, un eveniment care este, peste tot, de acelaşi tip. Semnele cu care reprezentările erau afectate, analiza identităţilor şi a diferenţelor care putea fi atunci stabilită, tabloul deopotrivă continuu şi articulat ce era instaurat în multitudinea de similitudini, ordinea definită în sînul mulţimilor empirice

[1] Lord Monboddo, *Ancient metaphysics*, vol. IV, p. 326.

nu se mai pot, de acum înainte, întemeia exclusiv pe reduplicarea reprezentării în raport cu ea însăşi. O dată cu acest eveniment, ceea ce conferă valoarea obiectelor dorinţei nu mai sînt doar celelalte obiecte pe care dorinţa poate să şi le reprezinte, ci un element ireductibil la această reprezentare: *munca*; ceea ce începe să facă posibilă caracterizarea unei fiinţe naturale nu mai sînt elemente ce pot fi analizate după reprezentările pe care ni le facem despre această fiinţă şi despre altele, ci un anumit raport interior acestei fiinţe pe care îl numim *organizarea* sa; ceea ce permite definirea unei anumite limbi nu mai este felul în care ea reprezintă reprezentările, ci o anumită arhitectură internă, o anumită modalitate de a modifica cuvintele înseşi în conformitate cu poziţia pe care acestea le ocupă unele faţă de altele: *sistemul flexionar*. În toate aceste cazuri, raportarea reprezentării la ea însăşi şi relaţiile de ordine a căror determinare o permite, în afară oricărei măsurări cantitative, această raportare, încep să depindă de nişte condiţii exterioare reprezentării înseşi în actualitatea ei. Pentru a putea lega reprezentarea unui sens de reprezentarea unui cuvînt trebuie, de acum înainte, să faci referinţă şi să ai acces la legile pur gramaticale ale unui limbaj care, dincolo de orice fel de putere de a reprezenta reprezentările, ascultă de sistemul riguros al transformărilor fonetice şi al subordonărilor sale sintetice; în epoca clasică, limbile aveau o gramatică pentru că aveau capacitatea de a reprezenta; acum, ele reprezintă tocmai graţie acestei gramatici care e, pentru ele, un soi de revers istoric, un fel de volum interior şi necesar faţă de care valorile de reprezentare nu mai sînt decît o faţă exterioară, scînteietoare şi vizibilă. Pentru a putea lega, într-un caracter bine definit, o structură parţială de vizibilitatea de ansamblu a unei fiinţe vii, este nevoie acum să te referi la legile pur biologice care, retrase în sine, dincolo de toate mărcile signaletice, decid asupra raporturilor dintre funcţii şi organe; fiinţele vii nu îşi mai definesc asemănările, afinităţile şi familiile pe baza descriptibilităţii lor etalate; ele posedă caractere pe care limbajul le poate parcurge şi defini pentru că ele au o structură care este un fel de revers obscur, voluminos şi interior al vizibilităţii lor: caracterele apar la suprafaţa luminată şi discursivă a acestei mase secrete dar atotputernice ca un soi de depozit exterior situat la periferia unor organisme răsucite, de acum înainte, în ele însele. În sfîrşit, atunci cînd trebuie să legi

reprezentarea obiectului unei nevoi de toate obiectele ce-i pot sta dinainte în actul schimbului, te vezi nevoit să recurgi la forma și la cantitatea unei munci care îi determină valoarea; ceea ce ierarhizează obiectele în mișcările continue ale pieții, nu mai sînt celelate obiecte ori celelate nevoi; ci activitatea care le-a produs și care, discret, s-a depus în ele; zilele și orele necesare fabricării, extragerii sau transportării acestor obiecte sînt, acum, cele care constituie consistența lor proprie, soliditatea lor comercială, legea lor internă și, astfel, ceea ce se poate numi prețul lor real; plecînd de la acest nucleu esențial, schimburile vor putea avea loc, iar prețurile de piață, după ce vor fi oscilat, își vor găsi punctul fix.

Acest eveniment oarecum enigmatic, acest eveniment subteran care s-a petrecut, către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, în aceste trei domenii, supunîndu-le, printr-o singură mișcare, unei unice rupturi, poate fi, în sfîrșit, redat în unitatea din care provin formele lui felurite. Putem să ne dăm seama cît ar fi de superficial să căutăm această unitate pe latura unui progres al raționalității sau pe aceea a descoperirii unei teme culturale noi. Ceea ce s-a petrecut în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea nu a fost o introducere a fenomenelor complexe ale biologiei, istoriei limbilor sau producției industriale în niște forme de analiză rațională față de care aceste fenomene ar fi rămas, pînă în clipa aceea, străine; nu a fost vorba nici de o trezire bruscă a interesului – sub „influența" cine știe cărui „romantism" incipient – pentru figurile complexe ale vieții, istoriei și societății; nu a avut loc nici o desprindere, sub presiunea problemelor lor lăuntrice, de un raționalism supus modelului mecanicii, regulilor analizei și legilor înțelegerii. Sau, mai curînd, toate aceste procese au avut loc, dar ca mișcări de suprafață: alterare și alunecare a intereselor culturale, redistribuire a opiniilor și a judecăților, apariție a unor noi forme în cadrul discursului științific, riduri schițate pentru prima oară pe chipul luminos al cunoașterii. Într-un mod mai fundamental și la acel nivel la care cunoașterile se înrădăcinează în pozitivitatea lor, evenimentul cu pricina privește nu obiectele vizate, analizate și explicate de către cunoaștere, nici măcar modul de a le cunoaște sau de a le raționaliza, ci raportul dintre reprezentare și ceea ce este dat prin intermediul ei. Ceea ce s-a produs o dată cu Adam Smith, cu cei dintîi filologi, cu Jussieu, Vicq d'Azyr ori Lamarck este un decalaj infim, însă

absolut esențial, care a dat peste cap întreaga gîndire occidentală: reprezentarea și-a pierdut puterea de a întemeia – pornind numai de la ea însăși, în propria ei desfășurare și prin jocul ce o reduplică față de sine – legăturile ce pot uni diferitele ei elemente. Nici o compunere, nici o descompunere, nici o analiză operînd cu identități și diferențe nu mai poate justifica legătura dintre reprezentări; ordinea, tabloul în care această ordine se spațializează, vecinătățile pe care le definește, succesiunile pe care ea le autorizează ca tot atîtea parcursuri posibile între punctele de pe suprafața sa nu mai sînt capabile, de acum înainte, să lege între ele nici reprezentările și nici elementele fiecărei reprezentări în parte. Condiția de posibilitate a acestor legături se situează, de acum înainte, în afara reprezentării, dincolo de vizibilitatea ei imediată, într-un soi de fundal al lumii, mai profund și mai dens decît reprezentarea. Pentru a atinge punctul de unde purced formele vizibile ale ființelor – structura ființelor vii, valoarea bogățiilor, sintaxa cuvintelor –, trebuie să tinzi spre această culme, spre acest pisc necesar însă nicicînd accesibil, care se afundă, tot mai departe de privirile noastre, în inima însăși a lucrurilor. Retrase înspre esența lor proprie, sălășluind, în sfîrșit, în forța care le animă, în organizarea care le menține, în geneza ce nu încetează să le producă, lucrurile scapă, în adevărul lor fundamental, spațiului propriu tabloului; în loc de a nu fi nimic altceva decît constanța ce le repartizează reprezentările conform unor aceleași forme, ele se înfășoară în sine, își conferă un volum propriu, își definesc un spațiu *interior* care, pentru reprezentarea noastră, se situează *în exterior*. Căci tocmai pornind de la arhitectura pe care o ascund, de la coeziunea care își menține dominația atotputernică și secretă asupra fiecăreia dintre părțile lor, tocmai din adîncul acestei forțe care le face să se nască și se păstrează în ele ca și imobilă, dar neîncetînd să vibreze vin lucrurile, pe fragmente, profiluri, bucăți, dîre, să se ofere, cu totul parțial, spre a fi reprezentate. Din rezerva lor de neatins, reprezentarea nu izbutește să desprindă, bucățică cu bucățică, decît elemente infime a căror cheie de boltă rămîne mereu dincolo. Spațiul de ordine care servea drept *loc comun* reprezentării și lucrurilor, vizibilității empirice și regulilor de bază, care unea regularitățile naturii și similitudinile imaginației în grija identităților și diferențelor, care etala suita empirică a reprezentărilor într-un tablou simul-

tan şi permitea parcurgerea pas cu pas, într-o suită logică, a ansamblului elementelor naturii făcute să fie contemporane cu ele însele, acest spaţiu de ordine va fi, din acest moment, dislocat: vor exista, pe de o parte, lucrurile, cu organizarea lor proprie, cu nervurile lor secrete, cu spaţiul ce le articulează, cu timpul ce le produce; şi, pe de altă parte, va exista reprezentarea, pura succesiune temporală prin care lucrurile se anunţă, totdeauna în mod parţial, unei subiectivităţi, unei conştiinţe, efortului izolat al unei cunoaşteri, individului „psihologic" care, din adîncul propriei sale istorii sau sprijinindu-se pe tradiţia care i-a fost transmisă, se străduieşte să cunoască. Reprezentarea este pe cale de a nu mai putea să definească modul de a fi comun atît lucrurilor, cît şi cunoaşterii. Fiinţa însăşi a ceea ce este reprezentat va cădea, de acum înainte, în afara reprezentării ca atare.

Această propoziţie e, totuşi, imprudentă. Ea anticipează, în orice caz, asupra unei organizări a cunoaşterii care nu este încă definitiv stabilită la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Nu trebuie să uităm că dacă Smith, Jussieu şi W. Jones s-au folosit de noţiunile de muncă, organizare şi sistem gramatical, ei nu au făcut-o în nici un caz spre a ieşi din spaţiul tabular definit de gîndirea clasică, pentru a ocoli vizibilitatea lucrurilor şi a scăpa de jocul reprezentării ce se autoreprezintă; au făcut-o numai pentru a instaura o formă de legătură care să fie în acelaşi timp analizabilă, constantă şi întemeiată. Dar în efortul lor continua să fie vorba tot de aflarea ordinii generale a identităţilor şi diferenţelor. Marele ocol care va porni, pe partea cealaltă a reprezentării, în căutarea fiinţei înseşi a ceea ce este reprezentat nu s-a încheiat încă; nu a fost instaurat decît locul pornind de la care acest ocol va deveni posibil. Însă, deocamdată, acest loc continuă să figureze tot în cadrul organizărilor interioare reprezentării. Acestei configuraţii epistemologice ambigue îi corespunde, desigur, o dualitate filosofică ce atrage atenţia asupra apropiatului ei deznodămînt.

Coexistenţa, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, a Ideologiei şi a filosofiei critice – a lui Destutt de Tracy şi, respectiv, a lui Kant – disociază, sub forma a două gîndiri exterioare, însă simultane una alteia, ceea ce reflecţiile ştiinţifice menţin într-o unitate menită a se fractura în scurt timp. La Destutt şi Gerando, Ideologia trece drept singura formă raţională şi ştiinţifică pe care filosofia o poate îmbrăca şi, în

același timp, drept unicul fundament filosofic ce poate fi propus științelor, în general, și fiecărui domeniu al cunoașterii, în particular. Știință a ideilor, Ideologia trebuie să fie o cunoaștere de același tip cu acele cunoașteri care își iau drept obiect ființele naturii, cuvintele limbajului sau legile societății. Însă exact în măsura în care are drept obiect ideile, modul de a le exprima prin cuvinte și acela de a le lega în raționamente, Ideologia echivalează cu Gramatica și cu Logica oricărei științe posibile. Ideologia nu interoghează fundamentul, limitele ori rădăcina reprezentării; ea parcurge, doar, domeniul reprezentărilor în general; fixează succesiunile care apar în chip necesar; definește legăturile care se stabilesc; scoate în evidență legile de compunere și de descompunere dominante. Ea situează întreaga cunoaștere în spațiul reprezentărilor și, parcurgînd acest spațiu, formulează cunoștințele dobîndite cu privire la legile care îl guvernează. Ea este, într-un anumit sens, știința tuturor științelor. Însă această reduplicare fondatoare nu o scoate din cîmpul reprezentării; ea are scopul de a reduce orice cunoaștere privind o reprezentare la imediatul de care nu se poate niciodată scăpa: „V-ați dat vreodată, cît de puțin, seama de ceea ce înseamnă a gîndi, de ceea ce simțiți atunci cînd gîndiți, nu contează la ce?... Vă spuneți: *gîndesc asta*, atunci cînd aveți o opinie, cînd formulați o judecată. A formula o judecată adevărată sau falsă este efectiv un act de gîndire; acest act constă în a simți că există un raport, o relație... *A gîndi*, cum vedeți, *înseamnă tot a simți* și nu e nimic altceva decît a simți[1]". Trebuie, totuși, să reținem că, definind gîndirea unui raport ca simțire a acelui raport sau, mai pe scurt, definind gîndirea, în general, prin senzație, Destutt acoperă, fără a-l și depăși, întregul domeniu al reprezentării; el atinge însă frontiera unde senzația, ca formă primară și absolut simplă a reprezentării, ca și conținut minimal a ceea ce poate fi oferit spre gîndire, basculează în ordinea condițiilor fiziologice care pot da seama de aceasta. Ceea ce, citit într-un anume sens, apare drept generalitatea de cel mai mic grad a gîndirii, descifrat dintr-o altă direcție apare drept rezultatul complex al unei singularități zoologice: „Nu avem decît o cunoaștere incompletă asupra unui animal dacă

[1] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. I, p. 33-35.

nu-i cunoaștem facultățile intelectuale. Ideologia este o parte a zoologiei și, mai cu seamă la om, această parte este importantă și merită a fi aprofundată[1]". În momentul cînd analiza reprezentării ajunge la extensia maximă, ea atinge cu marginea ei cea mai exterioară un domeniu care ar fi aproximativ – sau care, mai curînd, va fi, căci nu există încă – acela al unei științe naturale despre om.

Oricît de mult s-ar deosebi prin formă, stil și obiective, interogația kantiană și aceea a Ideologilor au un același punct de aplicație: raportul dintre reprezentări. Kant, însă, nu presupune existența acestui raport – a ceea ce îl întemeiază și îl justifică – la nivelul reprezentării, oricît ar fi aceasta de atenuată în conținutul ei, ajungînd, la marginile pasivității și ale conștiinței, să nu fie altceva decît senzație pur și simplu; el interoghează acest raport în direcția a ceea ce îl face posibil în generalitatea lui. În loc să fundamenteze legătura dintre reprezentări printr-un soi de golire internă care să o videze, puțin cîte puțin, pînă la impresia pură, el o întemeiază pe condițiile care îi definesc forma universal valabilă. Orientîndu-și în felul acesta interogația, Kant ocolește reprezentarea și ceea ce se oferă prin intermediul ei, pentru a se adresa însuși instanței pornind de la care orice reprezentare, oricare ar fi ea, poate fi dată. Prin urmare, nu reprezentările ca atare sînt cele care, ascultînd de regulile unui joc numai al lor, pot să se desfășoare cu de la sine putere și, printr-o unică mișcare, să se descompună (prin analiză) și să se recompună (prin sinteză): numai niște judecăți bazate pe experiență sau niște constatări empirice pot să se întemeieze pe conținuturile reprezentării. Oricare alt fel de legătură, dacă se dorește universală, trebuie să-și caute temeiul dincolo de orice fel de experiență, într-un *a priori* care să o facă posibilă. Este vorba nu de o altă lume, ci de condițiile în care poate să existe oricare reprezentare a lumii, în general.

Există, prin urmare, o corespondență de netăgăduit între critica kantiană și ceea ce, în aceeași epocă, se propunea drept cea dintîi formă aproape completă de analiză ideologică. Extinzîndu-și reflecția asupra întregului cîmp al cunoașterii – de la impresiile originare pînă la economia politică, trecînd

[1] Id., *ibid.*, prefață, p. 1.

prin logică, aritmetică, ştiinţele naturii şi gramatică –, Ideologia încerca, însă, să recuprindă în forma reprezentării tocmai ceea ce era pe cale de a se constitui şi de a se reconstitui în afara reprezentării. Această recuprindere, această reluare şi încercare de reintrare în posesie nu poate fi făcută decît sub forma aproape mitică a unei geneze deopotrivă singulare şi universale: o conştiinţă, izolată, vidă şi abstractă, trebuia, plecînd de la reprezentarea cea mai măruntă, să dezvolte din aproape în aproape marele tablou a tot ce reprezentabil. Din acest punct de vedere, Ideologia este ultima dintre filosofiile clasice, cam în acelaşi fel cum *Juliette* este cea din urmă povestire clasică. Scenele şi raţionamentele lui Sade reiau noua violenţă a dorinţei în desfăşurarea unei reprezentări transparente şi fără cusur; analizele Ideologiei reiau, în istorisirea unei naşteri, toate formele, pînă la cele mai complexe, ale reprezentării. În comparaţie cu Ideologia, critica kantiană marchează, în schimb, pragul modernităţii noastre; ea interoghează reprezentarea nu din perspectiva mişcării infinite ce duce de la elementul cel mai simplu pînă la toate combinaţiile lui posibile, ci pornind de la limitele de drept ale reprezentării. Critica kantiană ratifică, astfel, prima acest eveniment al culturii europene contemporan cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea: retragerea cunoaşterii şi a gîndirii în afara spaţiului reprezentării. Acest spaţiu este în acel moment pus sub semnul întrebării în ceea ce priveşte fundamentul, originea şi limitele lui: prin chiar acest fapt, cîmpul nelimitat al reprezentării, pe care gîndirea clasică îl instaurase, iar Ideologia voise să-l parcurgă pas cu pas, în mod discursiv şi ştiinţific, apare ca o metafizică. Dar ca o metafizică ce nu s-ar fi ocolit niciodată pe sine însăşi, care s-ar fi instaurat într-un dogmatism naiv şi care nu ar fi făcut să iasă niciodată la lumină problema propriei ei îndreptăţiri. Din acest punct de vedere, Critica dă în vileag dimensiunea metafizică pe care filosofia secolului al XVIII-lea voise să o reducă şi să o rezolve exclusiv prin analiza reprezentării. Dar, în acelaşi timp, ea inaugurează posibilitatea unei alte metafizici, al cărei obiectiv ar fi acela de a interoga, în afara spaţiului reprezentării, tot ce poate fi sursă şi origine a acesteia; ea face posibile toate acele filosofii ale Vieţii, ale Voinţei, ale Cuvîntului pe care secolul al XIX-lea le va dezvolta pe urmele lăsate de critică.

VI. SINTEZELE OBIECTIVE

De aici, o serie aproape nesfîrşită de consecinţe. De consecinţe, în tot cazul, nelimitate, avînd în vedere că gîndirea noastră continuă şi astăzi să aparţină dinastiei lor. În prim plan trebuie, fără îndoială, plasată apariţia simultană a unei teme transcendentale şi a unor cîmpuri empirice noi, sau, cel puţin, repartizate şi fundamentate într-un chip nou. Am văzut cum apariţia, în secolul al XVII-lea, a unei *mathesis*, ca ştiinţă generală a ordinii, nu avusese numai un rol fondator în disciplinele matematice, ci fusese totodată corelativă formării unor domenii diferite şi pur empirice, precum gramatica generală, istoria naturală şi analiza bogăţiilor; aceste domenii nu au fost edificate în conformitate cu un „model" pe care l-ar fi impus matematizarea ori mecanicizarea naturii; ele s-au constituit şi organizat pe fondul unei posibilităţi generale: aceea care permitea stabilirea, între reprezentări, a unui tablou ordonat al identităţilor şi diferenţelor. Dizolvarea, în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, a acestui cîmp omogen al reprezentărilor ordonabile este ceea ce a dus la apariţia, corelativă, a două forme noi de gîndire. Una dintre ele interoghează condiţiile unui raport între reprezentări din punctul de vedere a ceea ce le face, în general, posibile: ea scoate, în felul acesta, la lumină un cîmp transcendental în care subiectul, care nu este niciodată accesibil prin experienţă (nefiind empiric), dar care, în acelaşi timp, este finit (dat fiind că nu există intuiţie intelectuală), determină, prin raportarea lui la un obiect *x*, toate condiţiile formale ale experienţei în general; analiza subiectului transcendental este cea care scoate la lumină fundamentul unei sinteze posibile între reprezentări. Opusă şi simetrică acestei deschideri înspre transcendental, o altă formă de gîndire interoghează condiţiile unui raport între reprezentări din direcţia fiinţei înseşi care este reprezentată: ceea ce, la orizontul tuturor reprezentărilor actuale, se indică de la sine ca fiind fundamentul unităţii lor, sînt acele obiecte nicicînd obiectivabile, acele reprezentări niciodată pe de-a-ntregul reprezentabile, acele vizibilităţi deopotrivă manifeste şi invizibile, acele realităţi retrase exact în măsura în care sînt întemeietoarele a ceea ce ni se oferă spre cunoaştere şi avansează pînă la noi: puterea de muncă, forţa vieţii, putinţa de a vorbi.

Tocmai în temeiul acestor forme ce pîndesc la granițele exterioare ale experienței noastre, valoarea lucrurilor, organizarea ființelor vii, structura gramaticală și afinitatea istorică a limbilor vin pînă la reprezentările noastre și solicită din partea noastră sarcina poate infinită a cunoașterii. În felul acesta, condițiile de posibilitate ale experienței sînt căutate în condițiile de posibilitate ale obiectului și ale existenței sale, în vreme ce, în reflecția transcendentală, condițiile de posibilitate ale obiectelor experienței sînt identificate cu condițiile de posibilitate ale experienței înseși: Noua pozitivitate a științelor vieții, limbajului și economiei se află în corespondență directă cu instaurarea unei filosofii transcendentale.

Munca, viața și limbajul apar ca tot atîtea „transcendentalii" ce fac posibilă cunoașterea obiectivă a ființelor vii, a legilor producției și a formelor limbajului. În ființa lor, ele sînt în afara cunoașterii, dar prin chiar acest fapt ele sînt condiții ale cunoașterii; ele corespund descoperirii, de către Kant, a unui cîmp transcendental, însă diferă, totuși, de acesta în două puncte esențiale: se plasează de partea obiectului și, într-o oarecare măsură, dincolo de el; asemeni Ideei în Dialectica transcendentală, ele totalizează fenomenele și enunță coerența *a priori* a multiplicităților empirice; pe care, însă, le fundamentează într-o ființă a cărei realitate enigmatică constituie, înaintea oricărei cunoașteri, ordinea și liantul a ceea ce aceasta are de cunoscut; în plus, ele privesc domeniul adevărurilor *a posteriori* și principiile sintezei acestora, și nu sinteza *a priori* a oricărei experiențe posibile. Prima diferență (faptul că transcendentaliile se plasează de partea obiectului) explică apariția acelor metafizici care, în ciuda cronologiei lor post-kantiene, apar ca „precritice": căci, într-adevăr, ele evită analiza condițiilor cunoașterii așa cum se pot acestea revela la nivelul subiectivității transcendentale; în schimb, aceste metafizici se dezvoltă pornind de la transcendentaliile obiective (Cuvîntul lui Dumnezeu, Voința, Viața) care nu sînt posibile decît în măsura în care domeniul reprezentării este în prealabil limitat; ele aparțin, prin urmare, aceluiași sol arheologic ca și Critica însăși. Cea de-a doua diferență (faptul că aceste transcendentalii privesc sintezele *a posteriori*) explică apariția unui „pozitivism": experienței i se oferă un întreg strat de fenomene a căror raționalitate și înlănțuire se sprijină pe un fundament

obiectiv ce nu poate fi adus la lumină; se pot cunoaşte nu substanţele, ci fenomenele; nu esenţele, ci legile; nu fiinţele, ci regularităţile lor. Se instaurează, astfel, plecînd de la critică – sau, mai curînd, de la decalajul dintre fiinţă şi reprezentare, a cărui primă constatare filosofică este kantianismul –, o corelaţie fundamentală: de o parte, metafizici ale obiectului, mai exact metafizici ale acelui fond niciodată obiectivabil de unde vin lucrurile înspre cunoaşterea noastră de suprafaţă; de cealaltă parte, filosofii care îşi stabilesc drept obiectiv exclusiv observarea a exact ceea ce se oferă unei cunoaşteri pozitive. Este evident felul în care cei doi termeni ai acestei opoziţii se sprijină şi se consolidează unul pe celălalt; metafizicile „fondurilor" sau ale „transcendentaliilor" obiective îşi vor afla punctul de atac în tezaurul de cunoştinţe pozitive (în special acela pe care îl pot hrăni biologia, economia şi filologia); şi, invers, pozitivismele îşi vor găsi justificarea în separaţia dintre fondul imposibil de cunoscut şi raţionalitatea a ceea ce poate fi cunoscut. Triunghiul critică-pozitivism-metafizică a obiectului este constitutiv pentru gîndirea europeană, de la începutul secolului al XIX-lea şi pînă la Bergson.

O astfel de organizare este legată, în posibilitatea ei arheologică, de apariţia acelor cîmpuri empirice de care stricta analiză internă a reprezentării nu mai poate, de acum înainte, da seamă. Ea este, prin urmare, corelativă unei serie de configuraţii proprii *epistemei* moderne.

Mai întîi, îşi face apariţia o temă care pînă în acel moment rămăsese neformulată şi, la drept vorbind, inexistentă. Poate părea ciudat că, în epoca clasică, nu s-a încercat matematizarea ştiinţelor de observaţie, a cunoştinţelor gramaticale sau a experienţei economice. Ca şi cum matematizarea galileană a naturii şi fundamentul oferit de mecanică ar fi fost de ajuns pentru a duce la bun sfîrşit proiectul unei *mathesis*. Nu este, însă, nimic paradoxal în acest fapt: analiza reprezentărilor pe principiul identităţilor şi al diferenţelor, punerea lor în ordine sub formă de tablouri imuabile situau, de drept, ştiinţele calitativului în cîmpul unei *mathesis* universale. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea se produce o separaţie fundamentală şi total nouă; dat fiind că legătura dintre reprezentări nu se mai stabileşte prin însăşi mişcarea care le descompune, disciplinele analitice se trezesc epistemologic distincte de cele care sînt

nevoite să recurgă la sinteză. Vom avea, prin urmare, un cîmp de ştiinţe *a priori*, de ştiinţe formale şi pure, de ştiinţe deductive ce ţin de logică şi de matematică; pe de altă parte, se observă desprinderea unui domeniu de ştiinţe *a posteriori*, de ştiinţe empirice ce nu utilizează formele deductive decît în mod fragmentar şi în regiuni strict localizate. Or, această separaţie are drept consecinţă preocuparea epistemologică de a regăsi la alt nivel unitatea pierdută în urma disocierii dintre *mathesis* şi ştiinţa universală a ordinii. De aici, o serie întreagă de eforturi ce caracterizează reflecţia modernă asupra ştiinţelor: clasificarea domeniilor cunoaşterii pe baza matematicilor şi instaurarea unei ierarhii care face posibilă înaintarea progresivă spre ceva tot mai complex şi tot mai puţin exact; reflecţia pe marginea metodelor empirice de inducţie şi, totodată, efortul de a le fundamenta filosofic şi de a le justifica din punct de vedere formal; încercarea de a purifica, de a formaliza şi poate chiar de a matematiza domeniile economiei, biologiei şi, pînă la urmă, al lingvisticii înseşi. Ca o contrapondere la toate aceste tentative de a reconstitui un cîmp epistemologic unitar, se face auzită, la intervale regulate, afirmarea unei imposibilităţi: aceasta s-ar datora fie unei specificităţi ireductibile a vieţii (specificitate ce se încearcă a fi circumscrisă mai ales la începutul secolului al XIX-lea), fie caracterului cu totul particular al ştiinţelor umane, care pare a rezista oricărei reducţii metodologice (definirea şi măsurarea acestei rezistenţe este încercată în special în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea). În această dublă afirmaţie, alternată sau simultană, de a putea şi de a nu putea formaliza empiricul se cuvine, fără îndoială, să recunoaştem dîra acelui eveniment de mare adîncime care, aproape de sfîrşitul secolului al XVIII-lea, a exclus posibilitatea sintezei din spaţiul reprezentărilor. Acest eveniment este cel care plasează formalizarea (sau matematizarea) în miezul oricărui proiect ştiinţific modern; tot el este cel care explică de ce orice matematizare pripită sau orice formalizare naivă a empiricului îmbracă aparenţa unui dogmatism „precritic" şi răsună, în gîndire, ca o reîntoarcere la platitudinile Ideologiei.

Ar mai trebui evocată şi o a doua trăsătură a *epistemei* moderne. De-a lungul epocii clasice, legătură constantă şi fundamentală dintre cunoaştere, chiar empirică, şi o *mathesis*

universală justifica proiectul, neîncetat reluat sub diferite forme, al realizării unui *corpus* în sfîrșit unificat al tuturor cunoștințelor; acest proiect a luat, rînd pe rînd, fără însă a-și modifica fundamentul, înfățișarea fie a unei științe generale a mișcării, fie a unei caracteristici universale, fie a unei limbi elaborate și reconstituite în toate valorile ei de analiză și în toate posibilitățile ei de sintaxă, fie, în sfîrșit, a unei Enciclopedii alfabetice ori analitice a cunoașterii; contează prea puțin faptul că aceste încercări nu au fost duse pînă la capăt sau că nu au realizat în totalitate proiectul care le dăduse naștere: toate manifestă, la suprafața vizibilă a evenimentelor și a textelor, profunda unitate pe care epoca clasică o instaurase conferind cunoașterii, drept soclu arheologic, analiza identităților și a diferențelor, ca și posibilitatea universală a unei ordonări. Astfel încît Descartes, Leibniz, Diderot și d'Alembert, prin ceea ce poate fi numit eșecul lor, prin opera lor neterminată sau deviată, rămîneau intim legați de ceea ce era constitutiv pentru gîndirea clasică. Începînd cu secolul al XIX-lea, unitatea acelei *mathesis* se rupe. De două ori: o dată pe linia ce separă formele pure ale analizei de legile sintezei, a doua oară pe linia ce desparte, atunci cînd se pune problema de a oferi un fundament sintezelor, subiectivitatea transcendentală de modul de a fi al obiectelor. Aceste două forme de ruptură duc la nașterea a două serii de tentative, pe care o anumită intenție de universalitate pare a le plasa în poziția de ecou al întreprinderilor carteziană și leibniziană. Dacă vom privi, însă, ceva mai de aproape, vom observa că unificarea cîmpului cunoașterii nu are și nu poate avea, în secolul al XIX-lea, nici aceleași forme, nici aceleași pretenții și nici aceleași fundamente ca în epoca clasică. În epoca lui Descartes și Leibniz, transparența reciprocă dintre domeniile cunoașterii și filosofie era deplină, ajungînd pînă acolo încît universalizarea cunoașterii sub forma unei gîndiri filosofice nu necesita un mod de reflecție specific. O dată cu Kant, problema este cu totul alta; cunoașterea nu mai poate să se desfășoare pe fondul unificat și unificator al unei *mathesis*. Pe de o parte, începe să se pună problema raporturilor dintre cîmpul formal și cîmpul transcendental (și, la acest nivel, toate conținuturile empirice ale cunoașterii sînt puse între paranteze și rămîn lipsite de orice fel de validitate); pe de altă parte, începe să se

pună problema raporturilor dintre domeniul empiricității și fundamentul transcendental al cunoașterii (și, atunci, ordinea pură a formalului este dată deoparte ca nepertinentă în a da seamă de regiunea în care își află temeiul orice experiență, chiar și aceea a formelor pure ale gîndirii). Însă atît într-un caz, cît și în celălalt, gîndirea filosofică a universalității nu este de același nivel cu cîmpul cunoașterii reale; ea se constituie fie ca o reflecție pură, susceptibilă să *fundamenteze*, fie ca o recuprindere capabilă să *dezvăluie*. Prima dintre aceste forme de filosofie s-a manifestat, mai întîi, în întreprinderea fichteeană, în care totalitatea domeniului transcendental este genetic dedusă din legile pure, universale și goale ale gîndirii: se deschide, în felul acesta, un cîmp de investigație în care se încearcă fie reducerea reflecției transcendentale la analiza formalismelor, fie descoperirea terenului de posibilitate a oricărui fel de formalism în subiectivitatea transcendentală. În ceea ce privește cea de-a doua deschidere filosofică, aceasta a apărut, mai întîi, o dată cu fenomenologia hegeliană, cînd totalitatea domeniului empiric a fost recuprinsă înăuntrul unei conștiințe ce se dezvăluie ei înseși ca spirit, ca, adică, un cîmp deopotrivă empiric și transcendental.

Vedem, deci, cît de legată, din adîncul ultim al posibilităților și al imposibilităților ei, de soarta filosofiei occidentale, așa cum a fost ea hotărîtă în secolul al XIX-lea, este sarcina fenomenologică pe care Husserl și-o va fixa mult mai tîrziu. Într-adevăr, ea încearcă, pe de o parte, să ancoreze drepturile și limitele unei logici formale într-o reflecție de tip transcendental și să lege, pe de altă parte, subiectivitatea transcendentală de orizontul implicit al conținuturilor empirice, pe care doar ea are posibilitatea să le constituie, să le mențină și să le deschidă prin explicitări infinite. Dar poate că nu scapă, nici ea, de pericolul care amenință, înainte chiar de apariția ca atare a fenomenologiei, orice întreprindere dialectică, făcînd-o să basculeze invariabil, de voie sau de nevoie, într-o antropologie. Nu este, fără îndoială, posibil a conferi valoare transcendentală conținuturilor empirice și nici a le deplasa pe latura unei subiectivități constituante fără a determina, fie și în mod nedeclarat, apariția unei antropologii, adică a unui mod de gîndire în care limitele de drept ale cunoașterii (și prin urmare ale oricărei cunoașteri empirice) coincid cu formele concrete

ale existenţei aşa cum sînt date acestea prin intermediul tocmai al acestei cunoaşterii empirice.

Consecinţele cele mai îndepărtate şi, pentru noi, cele mai dificil de evitat ale evenimentului fundamental survenit *epistemei* occidentale către sfîrşitul secolului al XVIII-lea pot fi rezumate în felul următor: negativ, domeniul formelor pure ale cunoaşterii se izolează, dobîndind în acelaşi timp autonomie şi suveranitate faţă de orice fel de cunoaştere empirică, făcînd să se nască şi să renască la nesfîrşit proiectul de formalizare a concretului şi de constituire, cu orice preţ, a unor ştiinţe pure; pozitiv, domeniile empirice stabilesc legături cu o serie de reflecţii privitoare la subiectivitate, fiinţa umană şi finitudine, căpătînd, în felul acesta, valoare şi funcţie de filosofie, dar şi de negare a filosofiei sau de contra-filosofie.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL VIII

Muncă, viaţă, limbaj

I. NOILE EMPIRICITĂŢI

Iată însă că am trecut mult dincolo de evenimentul istoric pe care ne propusesem să-l situăm, mult prea departe de limitele cronologice ale rupturii care fracturează în profunzime *epistema* lumii occidentale şi care izolează, pentru noi, începutul unui anumit fel *modern* de a cunoaşte empiricităţile. Aceasta deoarece gîndirea contemporană nouă, şi cu care, vrînd-nevrînd, gîndim, continuă să fie încă puternic dominată de imposibilitatea, scoasă la lumină către sfîrşitul secolului al XVIII-lea, de a întemeia sintezele în spaţiul reprezentării, ca şi de obligaţia corelativă, simultană, însă imediat întoarsă împotriva ei înseşi, de a deschide cîmpul transcendental al subiectivităţii şi de a constitui, invers, dincolo de obiect, aceste „cvasi-transcendentalii" care sînt pentru noi Viaţa, Munca şi Limbajul. Pentru a reda această obligaţie, ca şi această imposibilitate în toată violenţa manifestării lor istorice, analiza trebuia lăsată să circule în voie de-a lungul şi de-a latul întregii gîndiri care îşi are originea în acest abis; trebuia, apoi, ca discursul să refacă în cea mai mare grabă destinul sau panta gîndirii moderne pentru a ajunge, în final, pînă la punctul ei de cotitură: claritatea de astăzi, încă palidă, dar poate decisivă, ce ne permite, dacă nu să cuprindem în totalitate, atunci cel puţin să controlăm pe fragmente şi să dominăm, cît de cît, ceea ce, din întreaga gîndire formată în zorii epocii moderne, continuă să vină pînă la noi, să ne ia în stăpînire şi să slujească drept sol neîntrerupt al discursului nostru. Cu toate acestea, cealaltă jumătate a evenimentului – fără îndoială, cea mai importantă, dat fiind că priveşte, în chiar fiinţa lor, în chiar înrădăcinarea lor, pozitivităţile de care se agaţă cunoştinţele noastre empirice – a rămas în suspensie; de ea va trebui să ne ocupăm acum.

Într-o primă fază – aceea care este cuprinsă, cronologic, între 1775 şi 1795, şi a cărei configuraţie poate fi redată prin

intermediul operelor lui Smith, Jussieu și Wilkins –, conceptele de muncă, organism și sistem gramatical fuseseră introduse – sau reintroduse cu un statut aparte – în analiza reprezentărilor și în spațiul tabular în care aceasta se desfășura pînă în acel moment. Firește, funcția acestor concepte nu era, deocamdată, decît aceea de a autoriza o astfel de analiză, de a permite stabilirea identităților și a diferențelor, și de a furniza – ca un soi de metru calitativ – instrumentul necesar unei ordonări. Însă nici munca, nici sistemul gramatical, nici organizarea vie nu puteau fi definite (sau asigurate) doar de jocul reprezentării ce se descompune, se analizează, se recompune și, în felul acesta, se reprezintă pe sine într-o pură reduplicare; spațiul analizei nu putea, deci, evita să-și piardă autonomia. De acum înainte, tabloul, începînd de a mai fi locul tuturor ordinilor posibile, matricea tuturor raporturilor, forma de distribuire a tuturor ființelor în individualitatea lor singulară, nu mai constituie, pentru cunoaștere, decît o infimă peliculă de suprafață; vecinătățile pe care tabloul le manifestă, identitățile elementare pe care el le circumscrie și cărora le scoate în evidență repetiția, similitudinile pe care el le degajă etalîndu-le, constanțele a căror parcurgere o face el posibilă nu sînt nimic altceva decît efectele unor sinteze, ale unor organizări sau unor sisteme situate dincolo de orice fel de repartizări ce pot fi ordonate pe baza vizibilului. Ordinea ce se oferă privirii, cu controlul permanent al deosebirilor caracteristic ei, nu mai este decît o scînteiere de suprafață deasupra unei prăpăstii.

Spațiul cunoașterii occidentale este gata acum să basculeze: *taxinomia*, a cărei imensă pînză universală se etala în corelație cu posibilitatea unei *mathesis*, și care constituia momentul forte al cunoașterii – posibilitatea ei primă și, totodată, culmea perfecțiunii ei – se va reordona pe o verticală obscură: aceasta va fi cea care, de acum înainte, va defini legea asemănărilor, va prescrie vecinătățile și discontinuitățile, va oferi un fundament organizărilor perceptibile și va împinge toate marile desfășurări orizontale ale *taxinomiei* înspre regiunea, întrucîtva accesorie, a consecințelor. În felul acesta, cultura occidentală își inventează o profunzime unde nu va mai fi vorba de identități, de caractere distinctive, de table imuabile, cu toate căile și parcursurile lor posibile, ci de marile forțe ascunse ce se dezvoltă pornind de la nucleul lor

primar și inaccesibil, de origine, de cauzalitate și de istorie. De acum înainte, lucrurile nu vor mai veni spre reprezentare decît din adîncul acestui strat retras în sine, tulburate poate și întunecate de obscuritatea lui, însă strîns înfășurate în ele însele, asamblate sau separate, grupate în mod ireversibil prin energia ce se ascunde acolo, în acel străfund. Figurile vizibile, legăturile dintre ele, spațiile albe ce le izolează și le delimitează profilul nu se vor mai oferi privirii noastre decît gata compuse, deja articulate, acolo, dedesubt, în acel întuneric ce le urzește cu timpul.

În acel moment – și aceasta este cea de-a doua fază a evenimentului –, cunoașterea, în pozitivitatea ei, își schimbă natura și forma. Ar fi fals – și mai ales insuficient – să atribuim această mutație descoperirii unor obiecte pînă atunci necunoscute, precum sistemul gramatical al sanscritei sau relația, existentă în sînul ființelor vii, dintre organizarea anatomică și planurile funcționale, sau, în sfîrșit, rolul economic al capitalului. Nu ar fi cu mult mai exact nici să ne imaginăm că gramatica generală s-a transformat în filologie, istoria naturală – în biologie, și analiza bogățiilor – în economie politică, dat fiind că toate aceste moduri de cunoaștere și-ar fi rectificat metodele, s-ar fi apropiat mai mult de obiectele lor, și-ar fi raționalizat conceptele și și-ar fi ales modele de formalizare mai bune – într-un cuvînt, s-ar fi desprins de preistoria lor printr-un soi de auto-analiză a rațiunii înseși. Ceea ce s-a schimbat la granița dintre secole și a suferit o alterare ireparabilă a fost cunoașterea însăși, ca mod de a fi prealabil și comun subiectului care cunoaște și obiectului cunoașterii; dacă acum începe să fie studiat costul de producție și nu se mai recurge la situația ideală și originară a trocului spre a se analiza formarea valorii, este pentru că, la nivel arheologic, producția, ca figură fundamentală în spațiul cunoașterii, a luat locul schimbului, determinînd pe de o parte apariția unor noi obiecte de cunoscut (precum capitalul), și prescriind, pe de altă parte, noi concepte și noi metode (precum analiza formelor de producție). La fel, dacă, începînd cu Cuvier, se studiază organizarea internă a ființelor vii și dacă, în acest scop, se apelează la metodele anatomiei comparate, este pentru că Viața, ca formă fundamentală a cunoașterii, a dus la apariția unor noi obiecte (precum relația dintre caracter și funcție) și a unor noi metode (precum cerce-

tarea analogiilor). În sfîrşit, dacă Grimm şi Bopp încearcă să definească legile alternanţei vocalice şi pe cele ale transformării consoanelor, este din cauza faptului că Discursul, ca mod al cunoaşterii, a fost înlocuit de Limbaj, care defineşte nişte obiecte pînă în acea clipă inexistente (familiile de limbi în cadrul cărora sistemele gramaticale sînt analoage) şi impune nişte metode care nu mai fuseseră utilizate (analiza regulilor de transformare a consoanelor şi a vocalelor). Producţia, viaţa, limbajul – nu trebuie să vedem în ele nişte obiecte care, graţie, parcă, propriei lor mase şi sub efectul unei insistenţe autonome, s-ar fi impus din exterior unei cunoaşteri care le-ar fi ignorat, pînă atunci, vreme mult prea îndelungată; nu trebuie să vedem în ele nici nişte concepte edificate pas cu pas, graţie apariţiei unor metode noi, sub efectul progresului ştiinţelor pornite în căutarea propriei raţionalităţi. Ele sînt nişte moduri fundamentale ale cunoaşterii care suportă, în unitatea lor lipsită de fisuri, corelaţia secundă şi derivată dintre ştiinţe şi tehnici noi, pe de o parte, şi obiecte inedite, pe de altă parte. Constituirea acestor moduri fundamentale este îngropată în adîncul straturilor arheologice: cîteva semne ale ei pot fi, totuşi, surprinse prin intermediul operelor lui Ricardo, în cazul economiei, Cuvier, în cazul biologiei, şi Bopp, în cazul filologiei.

II. RICARDO

În analiza lui Adam Smith, munca îşi datora poziţia privilegiată puterii, care îi era recunoscută, de a stabili între valorile lucrurilor o măsură constantă; ea permitea echivalarea, în cadrul schimbului, a unor obiecte de necesitate a căror etalonare ar fi fost, altfel, expusă fluctuaţiei ori supusă unei esenţiale relativităţi. Dar ea nu-şi putea asuma un asemenea rol decît cu o condiţie: trebuia să se presupună că volumul de muncă indispensabilă producerii unui lucru era egal cu cantitatea de muncă pe care acest lucru o putea, reciproc, cumpăra în procesul de schimb. Or, cum poate fi justificată şi pe ce poate fi întemeiată o astfel de identitate, dacă nu pe o anumită asimilare, admisă în umbră mai mult decît pusă în lumină, a muncii privită ca activitate de producţie cu munca privită ca

marfă ce poate fi cumpărată și vîndută? În această din urmă accepție, ea nu poate fi utilizată ca măsură constantă, dat fiind că „suportă tot atîtea variații ca și mărfurile și bunurile de larg consum cu care poate fi comparată[1]". Această confuzie își avea, la Adam Smith, originea în primatul acordat reprezentării: orice marfă reprezenta o anumită muncă și orice muncă putea reprezenta o anumită cantitate de marfă. Activitatea oamenilor și valoarea lucrurilor comunicau în elementul transparent al reprezentării. Tocmai aici își găsește analiza lui Ricardo punctul de inserție și rațiunea importanței ei decisive. Această analiză nu este prima care rezervă muncii un loc important în jocul economiei; însă ea aruncă în aer unitatea noțiunii de muncă și distinge, pentru prima dată în chip radical, forța, efortul și timpul muncitorului, care, toate, se cumpără și se vînd, de activitatea care stă la baza valorii lucrurilor. Vom avea, deci, de o parte, munca pe care o oferă muncitorii, pe care o acceptă sau pe care o solicită patronii, și care este retribuită prin salarii; și, de cealaltă parte, munca ce extrage metalele, produce bunurile de consum, fabrică obiectele, transportă mărfurile și formează, în felul acesta, valori care pot fi schimbate, care nu existau înaintea ei și care nu ar fi putut lua naștere în absența ei.

Firește că, pentru Ricardo ca și pentru Smith, munca poate foarte bine să măsoare echivalența mărfurilor care trec prin circuitul schimburilor: „În copilăria societăților, valoarea de schimb a lucrurilor, sau regula care stabilea cantitatea pe care cineva trebuia să o dea, dintr-un anumit obiect, pentru a intra în posesia altui obiect, nu depindea decît de cantitatea comparativă de muncă depusă pentru producerea fiecăruia dintre aceste obiecte în parte[2]". Însă diferența dintre Smith și Ricardo este următoarea: pentru cel dintîi, munca, dat fiind că este analizabilă în zile de subzistență, poate servi drept unitate de măsură pentru toate celelalte mărfuri (din rîndul cărora fac parte inclusiv bunurile necesare subzistenței); pentru cel de-al doilea însă, cantitatea de muncă depusă permite stabilirea valorii unui lucru nu numai pentru că aceasta din urmă este reprezentabilă în unități de muncă, ci în primul rînd și în chip fundamental pentru că munca, văzută ca activitate productivă,

[1] Ricardo, *Oeuvres complètes* (trad. fr., Paris, 1882), p.5.
[2] Id., *ibid.*, p.3.

este „sursa tuturor valorilor". Valoarea nu mai poate fi definită, ca în epoca clasică, pe baza sistemului total de echivalenţe şi pe baza capacităţii pe care o pot avea mărfurile de a se reprezenta unele pe altele. Valoarea a încetat să mai fie un semn; a devenit un produs. Dacă lucrurile valorează cît munca depusă pentru producerea lor, sau dacă, cel puţin, valoarea lucrurilor este proporţională cu această muncă, nu este pentru că munca ar constitui o valoare fixă, constantă şi care poate fi vîndută şi cumpărată oricînd şi oriunde, ci pentru că orice valoare, oricare ar fi ea, îşi are originea în muncă. Iar cea mai grăitoare dovadă în acest sens este faptul că valoarea lucrurilor creşte o dată cu cantitatea de muncă ce trebuie depusă pentru producerea lor, dar nu se modifică sub influenţa măririi sau scăderii salariilor,pe care munca se schimbă ca oricare altă marfă[1]. Circulînd pe pieţe, schimbîndu-se unele pe altele, valorile continuă să păstreze o putere de reprezentare. Însă ele îşi trag această putere din altă parte, din această muncă mai originară şi mai radicală decît orice reprezentare şi care, prin urmare, nu poate fi definită prin schimb. În vreme ce, în gîndirea clasică, comerţul şi schimburile erau cele care serveau drept fond ultim pentru analiza bogăţiilor (chiar şi la Adam Smith încă, unde diviziunea muncii este comandată de criteriile trocului), o dată cu Ricardo, posibilitatea schimbului este cea care începe să se întemeieze pe muncă; astfel încît teoria producţiei va trebui, de acum înainte, să preceadă în mod obligatoriu teoria circulaţiei.

De aici, trei consecinţe ce trebuie reţinute. Prima este instaurarea unei serii cauzale avînd o formă radical nouă. În secolul al XVIII-lea nu era ignorat – departe de aşa ceva – jocul determinărilor economice: se dădeau explicaţii despre cum putea moneda să se împuţineze sau să abunde, preţurile să urce sau să coboare, producţia să crească, să stagneze sau să scadă; însă toate aceste mişcări erau definite pe baza unui spaţiu tabular, în care valorile puteau să se reprezinte unele pe altele; preţurile urcau atunci cînd elementele reprezentante creşteau într-un ritm mai rapid decît elementele reprezentate; producţia scădea atunci cînd instrumentele de reprezentare scădeau în comparaţie cu lucrurile de reprezentat etc. Nu era vorba decît tot de o cauzalitate circulară şi de suprafaţă, dat

[1] Ricardo, *loc.cit., p. 24.*

fiind că aceasta nu se referea decît la puterile reciproce ale analizantului și analizatului. Începînd cu Ricardo, munca, decalată față de reprezentare și instalîndu-se într-o regiune asupra căreia aceasta nu mai are nici o putere, se organizează conform unei cauzalități proprii. Cantitatea de muncă necesară fabricării unui lucru (sau recoltării ori transportării acestuia) și care îi determină valoarea depinde de formele de producție: producția se va modifica în funcție de gradul de diviziune al muncii, de numărul și de natura uneltelor, de masa de capital de care dispune patronul și de aceea pe care a investit-o în dotările uzinei lui; în unele cazuri, producția va fi costisitoare; în altele, mai puțin[1]. Cum, însă, în toate cazurile, acest cost (adică salariile, capitalul și veniturile, profiturile) este determinat de o muncă deja efectuată și consacrată noii producții, asistăm la apariția unei mari serii lineare și omogene: aceea a producției. Orice fel de muncă are un rezultat care, sub o formă sau alta, este aplicat unei noi munci, căreia îi determină, în felul acesta, costul; iar această nouă muncă intră, la rîndul ei, în formarea unei valori etc. Această acumulare în serie rupe pentru prima dată cu determinările reciproce, singurele avute în vedere în analiza clasică a bogățiilor. Ea introduce, prin chiar acest fapt, posibilitatea unui timp istoric continuu, chiar dacă în realitate, așa cum vom vedea, Ricardo nu gîndește evoluția viitoare decît sub forma unei începeri și, la limită, chiar a unei opriri totale a istoriei. La nivelul condițiilor de posibilitate ale gîndirii, Ricardo, disociind formarea valorii de reprezentativitatea ei, a permis articularea economiei pe istorie. „Bogățiile", în loc să se mai repartizeze sub forma unui tablou și să constituie, în felul acesta, un sistem de echivalențe, încep să se organizeze și să se acumuleze într-un lanț temporal: determinarea tuturor valorilor are loc în funcție nu de instrumentele care fac posibilă analizarea lor, ci de condițiile de producție care le-au dat naștere; și, mergînd încă și mai departe, aceste condiții sînt la rîndul lor determinate de cantitățile de muncă consacrate producerii lor. Înainte chiar ca reflecția economică să fie asociată istoriei evenimentelor sau a societăților sub forma unui discurs explicit, istoricitatea s-a infiltrat, desigur, și pentru multă vreme, în însuși modul de a fi al economiei. Aceasta nu mai este racordată, în pozitivitatea

[1] Ricardo, *loc.cit.*, p.12.

ei, la un spaţiu simultan de diferenţe şi identităţi, ci la timpul producţiilor succesive.

Cea de-a doua consecinţă, nu mai puţin decisivă, priveşte noţiunea de raritate. În analiza clasică, raritatea era definită în funcţie de nevoie: se admitea faptul că raritatea se accentua sau se deplasa pe măsură ce nevoile creşteau sau îmbrăcau forme noi; raritate a grîului pentru cei cărora le este foame; raritate, în schimb, a diamantelor pentru cei bogaţi, care circulă în întreaga lume. Economiştii secolului al XVIII-lea – Fiziocraţi sau nu – considerau că pămîntul, sau lucrarea pămîntului, permiteau, măcar în parte, surmontarea rarităţii: aceasta pentru că pămîntul are miraculoasa proprietate de a putea acoperi nevoi mult mai numeroase decît cele ale oamenilor care îl cultivă. În gîndirea clasică, există raritate pentru că oamenii îşi reprezintă obiecte pe care nu le posedă; există însă bogăţie pentru că pămîntul produce într-o oarecare abundenţă obiecte care nu sînt consumate imediat şi care pot, astfel, să reprezinte alte obiecte în cadrul schimburilor şi al circulaţiei. Ricardo inversează termenii acestei analize: aparenta generozitate a pămîntului nu se datorează, în realitate, decît avariţiei lui crescînde; iar primare nu sînt nevoia şi reprezentarea nevoii în mintea oamenilor, ci pur şi simplu o carenţă originară.

Într-adevăr, munca – adică activitatea economică – a apărut în istoria lumii abia în ziua în care oamenii au văzut că sînt prea numeroşi pentru a se mai putea hrăni numai din roadele spontane ale pămîntului. Neavînd cu ce să se hrănească, unii dintre ei mureau, şi mulţi alţii ar mai fi murit dacă nu ar fi început să lucreze pămîntul. Şi, pe măsură ce populaţia se înmulţea, noi suprafeţe de pădure trebuiau tăiate, defrişate şi cultivate. În nici una din clipele istoriei sale, omenirea nu va munci altfel decît sub ameninţarea morţii: dacă nu descoperă noi resurse, orice populaţie este sortită pieirii; şi, invers, cu cît oamenii se înmulţesc, cu atît muncile pe care ei sînt nevoiţi să le efectueze vor fi mai numeroase, mai îndepărtate, mai anevoioase, mai puţin fecunde în imediat. Supravieţuirea devenind mai dificilă, ameninţarea morţii devenind tot mai apăsătoare pe măsură ce hrana devine mai greu de procurat, munca, invers proporţional, trebuie să crească în intensitate şi să se folosească de toate mijloacele posibile pentru a deveni cît mai productivă. Astfel încît ceea ce face economia nu numai posibilă, ci chiar necesară, este o perpetuă şi fundamen-

tală situație de raritate: în prezența unei naturi care este, prin ea însăși, inertă și, cu excepția unei părți neînsemnate, sterilă, omul este nevoit să își rişte viața. Economia nu-și mai află principiul intern în jocurile reprezentării, ci pe latura acestei zone periculoase unde viața se luptă cu moartea. Ea trimite, prin urmare, la acel tip de considerații suficient de ambigue pe care le putem numi antropologice: economia are, într-adevăr, legătură cu proprietățile biologice ale unei specii umane despre care Malthus, în aceeași epocă cu Ricardo, spunea că tinde neîncetat să crească dacă nu îi găsim remedii sau dacă nu o supunem la anumite constrîngeri; ea mai are legătură și cu situația acestor ființe vii ce riscă tot timpul să nu găsească în natura ce le înconjoară cu ce să-și asigure subzistența; în sfîrșit, economia atrage atenția asupra faptului că munca, și asprimea însăși a acestei munci, sînt unicul mijloc de a nega carența fundamentală și de a triumfa o clipă asupra morții. Pozitivitatea economiei își află locul în acest negativ antropologic. *Homo oeconomicus* nu este cel care își reprezintă propriile nevoi și obiectele capabile să le satisfacă; ci acela care își petrece, își consumă și își pierde pînă la urmă viața încercînd să se sustragă iminenței morții. O ființă finită: și așa cum, o dată cu Kant, problema finitudinii a devenit mai importantă decît analiza reprezentărilor (cea de-a doua neputînd fi decît derivată în raport cu prima), tot astfel, o dată cu Ricardo, economia se întemeiază, în mod mai mult sau mai puțin explicit, pe o antropologie ce încearcă să atribuie finitudinii forme concrete. Economia secolului al XVIII-lea trimitea la o *mathesis*, înțeleasă ca știință generală a tuturor ordinilor posibile; economia secolului al XIX-lea va trimite la o antropologie, concepută ca discurs despre finitudinea naturală a omului. Drept consecință imediată, nevoia și dorința se retrag pe latura sferei subiective, în acea regiune care, în aceeași epocă, este pe cale de a deveni obiect al psihologiei. Tocmai aici vor căuta marginaliștii, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, noțiunea de utilitate. Se va crede atunci că Graslin, Condillac și Fortbonnais fuseseră „deja" niște „psihologiști", dat fiind că analizaseră valoarea plecînd de la nevoie; tot așa cum se va mai crede și că Fiziocrații au fost primii strămoși ai unei economii care, începînd cu Ricardo, a analizat valoarea plecînd de la costurile de producție. În realitate însă, este vorba tocmai de ieșirea din configurația care-i făcea în egală

măsură posibili atît pe Quesnay, cît şi pe Condillac; de sustragerea de sub dominaţia *epistemei* ce întemeia cunoaşterea pe ordinea reprezentărilor; şi de intrarea într-un alt fel de dispunere epistemologică, aceea care distinge, nu fără a le face să trimită una la cealaltă, între o psihologie a nevoilor reprezentate şi o antropologie a finitudinii naturale.

În sfîrşit, ultima consecinţă priveşte evoluţia economiei. Ricardo arată că nu trebuie să interpretăm drept fertilitate a naturii ceea ce reprezintă, într-un mod din ce în ce mai acut, esenţiala ei avariţie. Renta funciară, în care toţi economiştii, inclusiv Adam Smith însuşi[1], vedeau semnul unei fecundităţi proprii pămîntului, nu există decît exact în măsura în care munca agricolă devine din ce în ce mai aspră şi din ce în ce mai puţin „rentabilă". Cu cît creşterea neîntreruptă a populaţiei îi constrînge pe oameni să defrişeze pămînturi tot mai puţin fertile, cu atît recoltarea acestor noi unităţi de grîu necesită mai multă muncă: fie că însămînţarea trebuie să fie făcută mai adînc, fie că suprafaţa însămînţată trebuie să fie mai extinsă, fie că este nevoie de mai multe îngrăşăminte; costul de producţie este, prin urmare, mult mai ridicat în cazul acestor recolte decît în cazul celor anterioare, care fuseseră obţinute, la începuturi, pe pămînturi bogate şi fertile. Or, aceste alimente atît de greu de obţinut nu sînt cu nimic mai puţin indispensabile decît cele de dinaintea lor, dacă nu vrem ca o parte a omenirii să moară de foame. Prin urmare, costul de producere al grîului pe terenurile cele mai sterile va fi cel care va determina preţul grîului în general, chiar şi al aceluia obţinut cu de două sau de trei ori mai puţină muncă. De unde rezultă un beneficiu ridicat în cazul pămînturilor uşor de cultivat, care permite proprietarilor lor să le închirieze, percepînd o arendă considerabilă. Renta funciară este consecinţa nu a unui sol fertil, ci a unuia zgîrcit. Iar această zgîrcenie nu încetează a deveni pe zi ce trece mai sensibilă: populaţia, într-adevăr, se dezvoltă; oamenii încep să lucreze pămînturi din ce în ce mai sărace; costurile de producţie cresc; preţurile agricole cresc şi, o dată cu ele, rentele funciare. Sub această presiune, este foarte posibil – ba chiar necesar – ca salariul nominal al muncitorilor agricoli să înceapă şi el să crească, pentru a putea să acopere cheltuielile minime de subzistenţă; dar, din acelaşi

[1] Adam Smith, *Recherches sur les richesses des nations*, vol. I, p. 190.

motiv, salariul real nu va putea să se ridice, practic, peste ceea ce-i este strict necesar lucrătorului pentru a se îmbrăca, a-și putea asigura o locuință și a se hrăni. Și, pînă la urmă, profitul antreprenorilor va scădea exact în măsura în care renta funciară va crește și retribuția lucrătorilor va rămîne neschimbată. El ar continua chiar să scadă la nesfîrșit, riscînd pur și simplu să dispară, dacă nu ar exista, totuși, o limită: căci, într-adevăr, dincolo de o anumită treaptă, profiturile industriale ar atinge o cotă mult prea joasă pentru ca noi muncitori să mai poată fi angajați; în lipsa unor salarii suplimentare, mîna de lucru disponibilă nu ar mai putea crește, iar populația ar ajunge să stagneze; nu va mai fi, prin urmare, nevoie să fie defrișate noi terenuri încă și mai nefertile decît precedentele: renta funciară se va plafona și nu-și va mai putea exercita obișnuita presiune asupra veniturilor industriale, care se vor putea, în acel moment, stabiliza. Istoria va deveni, în sfîrșit, staționară. *Finitudinea* omului va fi atunci *definită*, o dată pentru totdeauna, adică pentru un timp *infinit*.

În mod paradoxal, tocmai istoricitatea introdusă în economie de către Ricardo este cea care permite să fie gîndită această înghețare a Istoriei. Gîndirea clasică preconiza, în cazul economiei, un viitor în permanență deschis și mereu schimbător; însă, în realitate, nu era vorba decît de o modificare de ordin spațial: tabloul pe care bogățiile aveau proprietatea de a-l alcătui desfășurîndu-se, schimbîndu-se și ordonîndu-se, putea foarte bine să crească; el rămînea, însă, același, fiecare element al lui pierzînd treptat din suprafață, intrînd, însă, în relație cu elemente noi. În schimb, timpul cumulativ al populației și al producției, istoria neîntreruptă a rarității sînt cele care, începînd din secolului al XIX-lea, permit să fie gîndită sărăcirea Istoriei, inerția ei progresivă, pietrificarea și, în scurt timp, împietrirea ei definitivă. Se observă care sînt rolurile pe care istoria și antropologia le joacă una în raport cu cealaltă. Nu există istorie (muncă, producție, acumulare și creștere a costurilor reale) decît în măsura în care omul, ca ființă naturală, este finit: finitudine ce depășește cu mult limitările primare ale speciei și cele impuse de nevoile imediate ale corpului, dar care nu încetează să acompanieze, fie și în surdină, întreaga dezvoltare a civilizațiilor. Cu cît omul se instalează mai temeinic în centrul lumii, cu cît ia mai deplin în stăpînire natura, cu atît este mai apăsat de finitudine și cu atît

mai mult se apropie el de moarte. Istoria nu-l lasă pe om să evadeze dintre limitele lui iniţiale, decît cel mult în aparenţă şi doar dacă dăm limitei sensul cel mai superficial cu putinţă; dar dacă avem în vedere finitudinea fundamentală a omului, ne dăm seama că situaţia lui antropologică nu încetează să-i facă Istoria din ce în ce mai dramatică, mai periculoasă, şi să îl apropie din ce în ce mai mult, ca să spunem aşa, de propria lui imposibilitate. În clipa cînd atinge astfel de margini, Istoria nu mai poate face altceva decît să se oprească, să vibreze o clipă în jurul propriului ei ax şi să îngheţe pentru totdeauna. Însă acest lucru se poate petrece în două moduri: Istoria fie atinge progresiv şi cu o încetineală tot mai accentuată o stare de stabilitate ce sancţionează, în infinitatea timpului, ţinta spre care ea a înaintat dintotdeauna, ceea ce, de fapt, ea nu a încetat să fie încă de la început; fie, dimpotrivă, ea atinge un punct de răscruce în care nu se fixează decît în măsura în care suprimă tot ceea ce nu încetase a fi pînă în acel moment.

În prima variantă (reprezentată de „pesimismul" lui Ricardo), Istoria funcţionează, faţă de determinările antropologice, ca un fel de mecanism compensatoriu; ea prinde corp, firește, în finitudinea umană, dar în maniera unei figuri pozitive şi în relief; ea îi permite omului să depăşească situaţia de raritate la care se află condamnat. Carenţa aceasta devenind pe zi ce trece tot mai dramatică, munca devine, şi ea, tot mai intensă; producţia creşte în cifre absolute, dar simultan şi solidar cu ea cresc şi costurile de producţie, adică volumul de muncă necesar pentru producerea aceluiaşi obiect. Astfel încît se ajunge, inevitabil, la momentul în care munca nu se mai susţine prin alimentele pe care le produce (acestea necostînd mai mult decît hrana lucrătorului ce le obţine). Producţia nu mai poate compensa lipsurile. Atunci, raritatea se va limita ea însăşi (printr-o stabilizare demografică), iar munca se va ajusta exact la nevoi (printr-o repartizare determinată a bogăţiilor). Din acel moment, finitudinea şi producţia se vor suprapune cu precizie într-o unică figură. Orice muncă în plus ar fi inutilă; orice excedent de populaţie ar fi sortit pieirii. Viaţa şi moartea vor sta exact faţă în faţă, suprafaţă contra suprafaţă, împietrite şi întărite parcă reciproc de presiunea lor antagonică. Istoria va fi dus finitudinea omului pînă în punctul-limită unde aceasta va apărea, în sfîrşit, în toată goliciunea ei; nu va mai dispune de nici o marjă care să-i permită

să fugă de ea însăşi, nu va mai avea nici un efort de făcut pentru a-şi menaja un viitor oarecare, nici un pămînt nou accesibil unor oameni viitori; supus marii eroziuni a Istoriei, omul va fi încetul cu încetul despuiat de tot ce poate să îl ascundă propriilor lui ochi; el va fi epuizat toate posibilele care-i ascund şi îi escamotează, sub promisiunile timpului, nuditatea lui antropologică; pe drumuri ocolite, însă inevitabile şi constrîngătoare, Istoria îl va fi adus pe om pînă în pragul acestui adevăr care îl încremeneşte în el însuşi.

În cea de-a doua variantă (reprezentată de Marx), raportul dintre istorie şi finitudinea antropologică e descifrat din direcţie opusă. Istoria îndeplineşte aici un rol negativ: într-adevăr, ea este aceea care accentuează presiunile nevoii şi adînceşte lipsurile, silindu-i pe oameni să muncească şi să producă mereu mai mult, fără a primi mai mult decît le este strict necesar pentru a se putea întreţine, şi uneori nici atît. Astfel încît, cu timpul, produsul muncii se acumulează, scăpînd permanent celor care îl realizează: aceştia produc infinit mai mult decît partea de valoare ce le revine sub formă de salariu, oferind în felul acesta capitalului posibilitatea de a cumpăra în continuare muncă. Astfel creşte fără încetare numărul acelora pe care Istoria îi ţine la limita condiţiilor lor de existenţă; şi, prin chiar acest fapt, aceste condiţii nu încetează a deveni tot mai precare şi a se apropia de ceea ce face însăşi existenţa ca atare imposibilă; acumularea de capital, dezvoltarea întreprinderilor şi a capacităţii lor de producţie, presiunea constantă asupra salariilor, excesul de producţie îngustează piaţa muncii, diminuîndu-i retribuirea şi făcînd să crească şomajul. Împinsă de mizerie la graniţa cu moartea, o întreagă clasă de fiinţe umane face în chip nemijlocit experienţa a ceea ce înseamnă nevoia, foamea şi munca. În ceea ce alţi oameni atribuie naturii sau ordinii spontane a lucrurilor, ei ştiu să recunoască rezultatul unei istorii şi alienarea unei finitudini care are, în realitate, altă formă. Acesta este adevărul asupra esenţei umane pe care, din această cauză, ei singuri pot să-l revendice în scopul de a-l restabili. Ceea ce nu se va putea realiza decît prin suprimarea sau măcar răsturnarea Istoriei aşa cum s-a derulat ea pînă în prezent: abia atunci va începe un timp ce nu va mai avea nici aceeaşi formă, nici aceleaşi legi şi nici acelaşi mod de curgere.

Contează însă prea puțin alternativa între „pesimismul" lui Ricardo și promisiunea revoluționară a lui Marx. Un atare sistem de opțiuni nu reprezintă altceva decît cele două modalități posibile de a parcurge raporturile dintre antropologie și Istorie, așa cum le instaurează economia prin intermediul noțiunilor de raritate și de muncă. Pentru Ricardo, Istoria umple golul adăpostit de finitudinea antropologică și manifestat printr-o continuă carență, pînă în momentul în care se atinge punctul unei stabilizări definitive; conform lecturii marxiste, Istoria, deposedîndu-l pe om de munca lui, face să iasă în relief forma pozitivă a finitudinii sale, adevărul său material ieșit în sfîrșit la lumină. Nu este, firește, deloc greu de înțeles felul în care s-au împărțit, la nivelul opiniilor, opțiunile reale, motivele pentru care unii au adoptat primul tip de analiză, iar alții pe cel de-al doilea. Dar acestea nu sînt decît niște diferențe derivate care țin, în primul rînd, de o cercetare și de un tratament doxologic al problemei. La nivelul profund al cunoașterii occidentale, marxismul nu a introdus o ruptură reală; el s-a instalat, dimpotrivă, fără nici un fel de dificultate, ca o figură plină, calmă, confortabilă și chiar, de ce să n-o spunem, satisfăcătoare, pentru un timp (al său), înăuntrul unei configurații epistemologice ce l-a primit cît se poate de favorabil (dat fiind că tocmai ea era cea care îi făcea loc) și pe care el, în schimb, nu avea nici intenția s-o tulbure și, mai presus de orice, nici puterea s-o modifice cîtuși de puțin, dat fiind că se întemeia în întregime pe ea. Marxismul este, în gîndirea secolului al XIX-lea, ca peștele în apă: ceea ce vrea să însemne că oriunde altundeva se sufocă. Dacă se opune teoriilor „burgheze" despre economie și dacă, în această opoziție, proiectează împotriva lor o răsturnare radicală a Istoriei, acest conflict și acest proiect au drept condiție de posibilitate nu reaproprierea întregii Istorii, ci un eveniment pe care arheologia îl poate situa cu precizie și care a prescris, simultan și în același mod, atît economia burgheză, cît și economia revoluționară ale secolului al XIX-lea. Luptele lor pot foarte bine face valuri și tulbura suprafața: nu sînt însă decît niște furtuni într-un pahar cu apă.

Esențial este faptul că, la începutul secolului al XIX-lea, s-a constituit o organizare a cîmpului cunoașterii în care figurează deopotrivă istoricitatea economiei (legată de formele de producție), finitudinea existenței umane (legată de raritate

și de muncă) și scadența unui sfîrșit al Istoriei, privit fie ca încetinire infinită, fie ca răsturnare radicală. Istoria, antropologia și oprirea devenirii își aparțin reciproc sub forma unei figuri ce definește una dintre rețelele majore ale gîndirii secolului al XIX-lea. Se cunoaște, de pildă, rolul pe care această configurație l-a avut în retrezirea la viață a bunăvoinței obosite a umanismelor; se cunoaște felul în care ea a făcut să renască utopiile desăvîrșirii. În gîndirea clasică, utopia funcționa mai curînd ca o reverie a originii: prospețimea lumii trebuia să asigure desfășurarea ideală a unui tablou în care fiece lucru în parte ar fi prezent la locul lui, cu vecinătățile, cu diferențele proprii și cu echivalențele lui imediate; în această lumină a începutului, reprezentările nu trebuiau să fie încă desprinse de via, acuta și sensibila prezență a ceea ce ele reprezintă. În secolul al XIX-lea, utopia privește mai curînd amurgul timpului decît zorii lui: deoarece cunoașterea nu se mai constituie după modelul tabloului, ci după acela al seriei, al înlănțuirii și al devenirii: cînd, o dată cu înserarea promisă, se va lăsa întunericul deznodămîntului final, eroziunea lentă sau violența Istoriei vor face să răsară, în împietrirea lui, adevărul antropologic al omului; timpul calendarelor va putea foarte bine să-și urmeze cursul; va fi însă ca și gol, căci istoricitatea nu se va suprapune exact esenței umane. Curgerea devenirii, cu întregul ei potențial de drame, uitare, alienare, va fi captată într-o finitudine antropologică care, în schimb, își va afla în ea propria-i manifestare iluminată. *Finitudinea*, cu adevărul ei, e dată în *timp*; și, dintr-o dată, *timpul* e *finit*. Marea fantezie a unui sfîrșit al Istoriei este utopia gîndirilor cauzale, așa cum visul originilor era utopia gîndirilor clasificatoare.

Această configurație a fost multă vreme constrîngătoare; la sfîrșitul secolului al XIX-lea, Nietzsche a făcut-o pentru ultima oară să strălucească, incendiind-o. El a reluat tema sfîrșitului timpului pentru a o transforma în moartea lui Dumnezeu și în rătăcirea ultimului om; a reluat finitudinea antropologică, însă pentru a face posibil saltul prodigios al supraomului; a reluat marele lanț neîntrerupt al Istoriei, însă pentru a-l curba în infinitul reîntoarcerii. Degeaba, însă, reiau moartea lui Dumnezeu, iminența supraomului, promisiunea și spaima marelui an, aproape cuvînt cu cuvînt, elementele ce compun gîndirea secolului al XIX-lea și îi alcătuiesc rețeaua

arheologică; pentru că, în acelaşi timp, ele aprind toate aceste forme stabile, desenînd, din resturile lor calcinate, chipuri stranii, poate chiar imposibile; şi, într-o lumină despre care nu ştim încă dacă însufleţeşte incendiul final ori anunţă aurora, vedem deschizîndu-se ceea ce poate fi spaţiul gîndirii contemporane. În orice caz, Nietzsche este acela care a ars pentru noi, şi chiar înainte ca noi să ne fi născut, promisiunile îngemănate ale dialecticii şi ale antropologiei.

III. CUVIER

Proiectînd stabilirea unei clasificări la fel de fidele ca o metodă şi de riguroase ca un sistem, Jussieu descoperise regula subordonării caracterelor, tot aşa cum Smith utilizase valoarea constantă a muncii în stabilirea preţului natural al lucrurilor în jocul echivalenţelor. Şi tot aşa Ricardo a degrevat munca de rolul ei de măsură, pentru a o introduce, dincoace de orice schimb, în formele generale ale producţiei, Cuvier[1] a decuplat subordonarea caracterelor de funcţia ei taxinomică pentru a o introduce, dincoace de orice eventuală clasificare, în diferitele planuri de organizare a fiinţelor vii. Legătura internă care pune structurile în dependenţă unele faţă de altele nu se mai situează exclusiv la nivelul frecvenţelor, ci devine acum fundamentul însuşi al corelaţiilor. Acestea sînt decalajul şi inversarea pe care Geoffroy Saint-Hilaire avea să le traducă într-o zi, spunînd: „Organizarea devine o fiinţă abstractă... susceptibilă de forme nenumărate[2]". Spaţiul fiinţelor vii pivotează în jurul acestei noţiuni, şi tot ceea ce, pînă în acel moment, putuse să se facă văzut prin intermediul grilei instaurate de istoria naturală (genuri, specii, indivizi, structuri, organe), tot ce se oferise privirii adoptă, acum, un nou mod de a fi.

[1] Cf., despre Cuvier, remarcabilul studiu al lui Daudin, *Les Classes zoologiques* (Paris, 1930).

[2] Citat de Th. Cahn, *La Vie et l'oeuvre d'E. Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, 1962, p.138.

Şi, în primul rînd, acele elemente sau grupe de elemente distincte pe care privirea le poate articula parcurgînd corpul indivizilor, şi care poartă numele de *organe*. În analiza clasicilor, organul se definea deopotrivă prin structură şi prin funcţie; era ca un sistem cu dublă intrare ce putea fi citit exhaustiv plecîndu-se fie de la rolul pe care îl juca (reproducere, de pildă), fie de la variabilele lui morfologice (formă, mărime, dispunere, număr): cele două moduri de descifrare se suprapuneau perfect, însă erau independente unul de celălalt, primul enunţînd *utilizabilul*, cel de-al doilea – *identificabilul*. Aceasta este ordinea pe care Cuvier o dă peste cap; abrogînd atît postulatul ajustării, cît şi pe acela al independenţei, el face ca funcţia să depăşească – cu mult – organul şi subordonează dispunerea organului suveranităţii depline a funcţiei. Dizolvă, dacă nu individualitatea, atunci cel puţin independenţa organului: este o eroare să se creadă că „totul este important la un organ important"; atenţia trebuie îndreptată „mai curînd asupra funcţiilor ca atare decît asupra organelor[1]"; înainte ca organele să fie definite în funcţie de variabilele lor, ele trebuie raportate la funcţia pe care o îndeplinesc. Or, aceste funcţii sînt relativ puţin numeroase: respiraţia, digestia, circulaţia, locomoţia... Astfel încît diversitatea vizibilă a structurilor nu-şi mai face apariţia pe fondul unui tablou de variabile, ci pe fondul marilor unităţi funcţionale susceptibile a se realiza şi a-şi atinge scopul în felurite moduri: „Ceea ce este comun fiecărui gen de organe privit la toate animalele se reduce la foarte puţin şi, adesea, ele nu se aseamănă decît prin efectul pe care îl produc. Acest lucru este evident mai ales în ceea ce priveşte respiraţia, care se efectuează, la diferitele clase, prin intermediul unor organe atît de diferite, încît structura lor nu prezintă nici un punct comun[2]". Privind organul în legătură cu funcţia lui, vedem făcîndu-şi apariţia „asemănări" acolo unde nu există nici un element „identic", asemănări ce se constituie prin trecerea spre evidenta invizibilitate a funcţiilor. La urma urmelor, contează prea puţin dacă branhiilor şi plămînilor le sînt comune unele variabile de formă, dimensiune sau număr: ele se aseamănă, dat fiind că sînt două varietăţi ale aceluiaşi organ inexistent, abstract, ireal,indeterminabil, absent de la

[1] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, pp. 63-64.
[2] *Id., ibid* pp. 34-35.

toate speciile descriptibile, însă prezent cu toate acestea în întregul regn animal și servind la *a respira în general*. Sînt reintroduse astfel în analiza viului analogiile de tip aristotelic: branhiile sînt pentru respirația în apă ceea ce sînt plămînii pentru respirația în aer. Astfel de raporturi erau, desigur, prea bine cunoscute în epoca clasică; însă ele nu foloseau decît la determinarea funcțiilor; nu erau utilizate în stabilirea ordinii lucrurilor în spațiul naturii. Începînd cu Cuvier, funcția, definită sub forma neperceptibilă a efectului ce trebuie produs, va sluji drept permanent termen median și va permite raportarea reciprocă a unor ansambluri de elemente lipsite de orice identitate vizibilă. Ceea ce, pentru privirea clasică, nu era decît pur și simplu juxtapunerea unor diferențe și a unor identități, trebuie acum să se ordoneze și să fie gîndit pornindu-se de la o omogenitate funcțională ce o întemeiază în ascuns. Există *istorie naturală* atunci cînd Același și Celălalt nu aparțin decît unui singur spațiu; ceva precum *biologia* devine cu putință abia în momentul cînd această unitate de plan începe să se descompună și diferențele ies la iveală pe fondul unei identități mai adînci și, parcă, mai serioase decît ele.

Această raportare la funcție, această decuplare dintre planul identităților și acela al diferențelor scot la lumină noi raporturi: de *coexistență*, de *ierarhizare internă*, de *dependență* față de *planul de organizare*. *Coexistența* indică faptul că un organ sau un sistem de organe nu pot fi prezente la o ființă vie fără ca un alt organ sau sistem de organe, avînd o natură și o formă determinate, să nu fie și ele prezente: „Toate organele unui animal alcătuiesc un sistem unic ale cărui părți se sprijină, acționează și reacționează reciproc; nu pot apărea modificări ale uneia dintre aceste părți care să nu provoace modificări corespunzătoare ale tuturor celorlalte[1]". În cadrul sistemului digestiv, forma dinților (faptul că servesc la tăiere sau la mestecare) variază în paralel cu „lungimea, sinuozitățile, dilatările sistemului alimentar"; sau, ca să luăm un exemplu de coexistență între sisteme diferite, organele digestive nu pot varia independent de morfologia membrelor (și, în primul rînd, de forma unghiilor): după cum va fi vorba de gheare sau de copite – deci dacă animalul va putea sau nu

[1] G. Cuvier, *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles*, p. 330.

apuca și rupe hrana –, canalul alimentar, „sucurile dizolvante", forma dinților nu vor fi aceleași[1]. Avem de-a face cu niște corelații laterale ce stabilesc, între elemente de același nivel, raporturi de concomitență bazate pe necesități funcționale: avînd în vedere că animalul *trebuie* să se hrănească, natura prăzii și modul de a o captura nu pot rămîne fără legătură cu aparatele de masticație și de digestie (și reciproc).

Există, totuși, etajări *ierarhice*. Cunoaștem felul în care analiza clasică se văzuse obligată să aboleasă privilegiul organelor celor mai importante, pentru a nu mai ține cont decît de eficacitatea lor taxinomică. Acum, cînd nu mai sînt avute în vedere variabile independente, ci sisteme ce se comandă unele pe altele, începe din nou să se ridice problema importanței reciproce. Astfel, canalul alimentar al mamiferelor nu se află numai într-un raport de eventuală co-variație cu organele de locomoție și prehensie; el este măcar în parte prescris de modul de reproducere. Într-adevăr, reproducerea, în forma ei vivipară, nu implică numai prezența acelor organe care sînt nemijlocit legate de ea; ea necesită și existența unor organe de alăptare, prezența buzelor, ca și a unei limbi cărnoase; ea impune, pe de altă parte, circulația unui sînge cald și bilocularitatea inimii[2]. Analiza organismelor și posibilitatea de a stabili asemănări și deosebiri între ele presupune deci fixarea în prealabil a listei, nu de elemente ce pot să varieze de la o specie la alta, ci de funcții care, la ființele vii în general, se comandă, își dau formă și se ordonează unele pe altele: nu poligonul modificărilor posibile, ci piramida ierarhică a importanțelor. La început, Cuvier a considerat că funcțiile ce asigură existența trec înaintea celor ce privesc relațiile („căci animalul mai întîi *este*, abia apoi *simte* și *acționează*"): el presupunea, prin urmare, că reproducerea și circulația trebuie să determine, înainte de toate, existența unui anumit număr de organe cărora le este subordonată dispunerea celorlalte; cele dintîi ar alcătui caracterele primare, cele de pe urmă – caracterele secundare[3]. Mai tîrziu, el a subordonat circulația digestiei, dat fiind că aceasta din urmă există la toate animalele (întregul corp al

[1] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée, vol. I, p. 55.*

[2] G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc* (*Magasin encyclopédique*, vol. II, p. 441).

[3] G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc*, 1795 (*Magasin encyclopédique*, vol. II, p. 441).

polipului nefiind, din acest punct de vedere, decît un soi de aparat digestiv), în vreme ce sîngele şi vasele sangvine nu apar „decît la animalele superioare şi dispar, treptat, la cele din ultimele clase[1]". Mai tîrziu, sistemul nervos (cu existenţa sau inexistenţa unei corzi spinale) a fost acela care i-a apărut lui Cuvier drept hotărîtor în privinţa tuturor celorlalte dispuneri organice: „Este, în fond, totul în animal: celelalte sisteme nu există decît pentru a-l sluji şi întreţine pe el[2]".

Această preeminenţă a unei singure funcţii asupra tuturor celorlalte presupune ca organismul, în alcătuirile lui vizibile, să asculte de un *plan*. Un astfel de plan asigură suveranitatea funcţiilor esenţiale, cărora le asociază, însă cu un grad sporit de libertate, organele ce îndeplinesc funcţii mai puţin importante. Ca principiu ierarhic, un astfel de plan defineşte funcţiile preeminente, repartizează elementele anatomice ce îi permit să se efectueze şi le plasează în puncte privilegiate ale corpului: astfel, în vastul grup al Articulatelor, clasa Insectelor scoate în evidenţă importanţa primordială a funcţiilor locomotorii şi a organelor de mişcare; la celelalte trei clase din acelaşi grup, în schimb, funcţiile vitale sînt cele care deţin cea mai mare importanţă[3]. Planul general de organizare nu joacă, însă, un rol la fel de hotărîtor şi în controlul regional pe care îl exercită asupra organelor mai puţin importante; într-o oarecare măsură, el se liberalizează pe măsură ce creşte distanţa faţă de centru, autorizînd modificări, alterări, schimbări ale formei ori ale utilizării posibile. Continuă să fie prezent, însă devenit mai suplu şi mai permeabil la alte forme de determinare. Este ceea ce poate fi cu uşurinţă constatat la mamifere, în ceea ce priveşte sistemul locomotor. Cele patru membre motorii fac parte din planul de organizare, dar numai cu titlu de caracter secundar; nu sînt, prin urmare, niciodată suprimate, absente sau înlocuite, ci doar „mascate, uneori, ca în cazul aripilor la lilieci şi al înotătoarelor posterioare la foci"; se poate întîmpla să fie chiar „denaturate în privinţa folosirii, ca în cazul înotătoarelor pectorale ale cetaceelor... Natura a făcut, dintr-un picior, o înotătoare. Observaţi deci că există întotdeauna, la

[1] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. III, pp. 4-5.

[2] G. Cuvier, *Sur un nouveau rapprochement à établir* (*Annales du Muséum*, vol. XIX, p. 76).

[3] Id., *ibid.*

caracterele secundare, un soi de constanță în ceea ce privește deghizamentul[1]". Devine lesne de înțeles felul în care speciile pot, în același timp, să se asemene (formînd grupuri precum genurile, clasele și ceea ce Cuvier numește încrengături) și să se deosebească unele de altele. Ceea ce le apropie nu este o anumită cantitate de elemente superpozabile, ci un soi de nucleu de identitate ce nu poate fi analizat în suprafețe vizibile, din pricină că definește importanța reciprocă a funcțiilor; organele se repartizează în funcție de această inimă nevăzută a identităților și, pe măsură ce se îndepărtează de ea, cîștigă în suplețe, în posibilități de variație, în caractere distinctive. Speciile animale diferă prin periferie și se asamănă prin centru; inaccesibilul le unește, manifestul le împrăștie; Ele se generalizează pe latura esențialului în privința vieții și se singularizează pe aceea a accesoriului. Cu cît urmărim să alcătuim grupe mai extinse, cu atît trebuie să pătrundem mai mult în obscuritatea organismului, spre ceea ce e din ce în ce mai puțin vizibil, în acea dimensiune ce scapă percepției; cu cît vrem să surprindem individualitatea, cu atît trebuie să urcăm mai spre suprafață și să lăsăm să strălucească, în vizibilitatea lor, formele accesibile luminii; căci multitudinea se oferă privirii, iar unitatea se ascunde. Într-un cuvînt, speciile vii „scapă" forfotelii indivizilor și speciilor, nu pot fi clasificate decît pentru că sînt vii și plecînd de la ceea ce ascund.

Se observă masiva răsturnare față de *taxinomia* clasică pe care cele de mai sus o presupun. *Taxinomia* se constituia exclusiv în funcție de patru variabile de descriere (formă, număr, dispunere, mărime) care erau parcurse, aproape simultan, de limbaj și de privire; iar în această expunere a vizibilului, viața apărea ca fiind rezultatul unui decupaj – o simplă frontieră clasificatoare. O dată cu Cuvier, posibilitatea exterioară a unei clasificări începe să se întemeieze pe viață în ce are ea ne-perceptibil, pur funcțional. Nu mai avem de-a face, pe marea suprafață a ordinii, cu clasa a ceea ce poate fi viu; ci, venind din profunzimile viului, din tot ce poate fi mai ascuns privirii, cu posibilitatea de a o clasifica. Ființa vie era o localitate în cuprinsul clasificării naturale; faptul de a fi clasificabil a devenit, acum, o proprietate a viului. Dispare, astfel,

[1] G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc (loc. cit.).*

proiectul unei *taxinomia* generale; tot astfel dispare și posibilitatea de a desfășura o mare ordine naturală mergînd fără întreruperi de la cît mai simplu și mai inert spre tot mai viu și mai complex; și tot astfel dispare și căutarea ordinii ca soclu și fundament al unei științe generale a naturii. În sfîrșit, astfel dispare „natura", subînțelegînd că, de-a lungul întregii epoci clasice, ea nu a existat în primul rînd ca „temă" sau ca „idee", ca sursă inepuizabilă a cunoașterii, ci ca spațiu omogen al identităților și al diferențelor ordonabile.

Acum, acest spațiu este fracturat și deschis, parcă, în profunzimea lui. În locul unui cîmp unitar de vizibilitate și ordine, ale cărui elemente posedă o valoare distinctivă unele în raport cu altele, avem de-a face cu o serie de opoziții între termeni care nu sînt de același nivel: există, pe de o parte, organele secundare, vizibile la suprafața corpului și oferindu-se fără nici o intervenție percepției imediate; și, pe de altă parte, organele primare – esențiale, centrale, ascunse –, ce nu pot fi vizitate decît prin disecție, adică prin îndepărtarea materială a învelișului colorat al organelor secundare. Urmează, mai în adîncime, opoziția dintre organe în general, care sînt spațiale, solide, direct sau indirect vizibile, și funcțiile ce nu se oferă percepției, însă prescriu, pe dedesubt parcă, dispunerea a ceea ce se vede. Și, în sfîrșit, la limită, opoziția dintre identități și diferențe: acestea nu mai sînt de același sînge și nu se mai stabilesc, unele față de altele, pe un același plan omogen; diferențele proliferează la suprafață, în vreme ce, în profunzime, se fac nevăzute, dispar, se confundă între ele, se combină unele cu altele, tinzînd spre marea, misterioasa, invizibila unitate focală din care multitudinea pare a proveni printr-o neîncetată dispersie. Viul încetează a mai fi ceea ce poate fi deosebit, în chip mai mult sau mai puțin riguros, de mecanic; viul este acela pe care se întemeiază toate deosebirile posibile dintre ființele vii. Trecerea aceasta, de la noțiunea taxinomică la noțiunea sintetică, este semnalată, în cronologia ideilor și a științelor, de revirimentul, la începutul secolului al XIX-lea, al temelor vitaliste. Din punctul de vedere al arheologiei, ceea ce se instaurează în acel moment sînt condițiile de posibilitate ale unei *biologii*.

În orice caz, această serie de opoziții, care a disociat spațiul istoriei naturale, a avut, datorită acestui fapt, urmări deosebit de importante. Ea a dus, în practică, la apariția a două

tehnici corelative, care se sprijină și se continuă una pe cealaltă. Prima tehnică o constituie anatomia comparată: aceasta scoate la iveală un spațiu interior, limitat pe de o parte de stratul superficial al tegumentelor sau al cochiliilor, și pe de altă parte de cvasi-invizibilitatea a ceea ce e infinit de mic. Căci anatomia comparată nu este, pur și simplu, o aprofundare a tehnicilor descriptive utilizate în epoca clasică; ea nu se mulțumește să vadă dedesubt, și mai bine, și mai de aproape; ea instituie un spațiu care nu este nici acela al caracterelor vizibile, nici acela al elementelor microscopice[1]. În acest spațiu, anatomia comparată face vizibilă dispunerea reciprocă a organelor, corelarea lor, felul în care se descompun, se spațializează, se ordonează unele în raport cu altele principalele momente ale unei funcții. Și, în felul acesta, spre deosebire de privirea simplă, care, parcurgînd organismele în integritatea lor, asistă la etalarea abundenței de diferențe, anatomia, decupînd realmente corpurile, fracționîndu-le în părți distincte, îmbucătățindu-le în spațiu, scoate în evidență marile asemănări, care, altfel, ar fi rămas invizibile; ea reconstituie unitățile subiacente marile dispersii vizibile. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, formarea marilor unități taxinomice (clase și ordine) era o problemă de *decupaj lingvistic*: trebuia găsit un nume care să fie general și întemeiat; acum, ea ține de o *dezarticulare anatomică*; trebuie izolat sistemul funcțional major; tăieturile reale practicate de anatomie vor fi cele care vor permite alcătuirea marilor familii ale viului.

Cea de-a doua tehnică se bazează pe anatomie (fiind rezultatul acesteia), dar se opune ei (din moment ce face posibilă dispensarea de ea); această metodă constă în stabilirea unor raporturi indiciale între elemente de suprafață, deci vizibile, și alte elemente, pecetluite în adîncul corpului. Grație legii de solidaritate a organismului, se poate ști că un anumit organ periferic și secundar implică o anumită structură a unui organ mai important, astfel încît este permis „să se stabilească corespondențe între formele exterioare și cele interioare, și unele, și celelalte făcînd parte integrantă din esența animalului[2]".

[1] În privința acestei respingeri a microscopului, aceeași la Cuvier și la anatomo-patologiști, cf. *Leçons d'anatomie comparée*, vol. V, p.180, și *Le Règne animal*, vol. I, p. XXVIII.

[2] G. Cuvier, *Le Règne animal distribué d'après son organisation*, vol. I, p. XIV.

La insecte, de pildă, poziția antenelor nu are valoare distinctivă, deoarece nu este corelată cu nici una dintre marile organizări interne; în schimb, forma mandibulei inferioare poate juca un rol de prim ordin în repartizarea insectelor în funcție de asemănările și diferențele dintre ele; pentru că mandibula inferioară este legată de alimentație, de digestie și, în felul acesta, de funcțiile esențiale ale animalului: „organele de masticație vor trebui să se afle în legătură cu cele de hrănire, și, prin urmare, cu întregul mod de viață și cu organizarea de ansamblu[1]". La drept vorbind, tehnica indiciilor nu merge neapărat dinspre periferia vizibilă înspre formele tulburi ale interiorității organice: ea poate să stabilească rețelele de necesitate care să lege indiferent puncte din cuprinsul corpului: astfel încît un singur element poate fi, în anumite cazuri, suficient pentru a sugera arhitectura generală a unui organism; un animal întreg va putea fi identificat „cu ajutorul unui singur os, ba chiar al unei singure aşchii dintr-un os: metodă care a dat rezultate neașteptate în cazul animanelor fosile[2]". În vreme ce, pentru gîndirea secolului al XVIII-lea, fosila era o prefigurare a formelor actuale, indicînd, astfel, marea continuitate a timpului, de acum înainte ea va fi un indiciu în privința figurii de care aparține cu adevărat. Anatomia nu doar a fărîmițat spațiul tabular și omogen al identităților; ea a sfîșiat și presupusa continuitate a timpului.

Căci, într-adevăr, din punct de vedere teoretic, analizele lui Cuvier recompun în întregime regimul continuităților și al discontinuităților naturale. Anatomia comparată permite stabilirea, în lumea vie, a două forme de continuitate perfect distincte. Cea dintîi privește marile funcții care se regăsesc la majoritatea speciilor (respirația, digestia, circulația, reproducerea, mișcarea etc.); ea stabilește în întreg viul o imensă asemănare ce poate fi repartizată pe o scară de complexitate descrescătoare, ce merge de la om pînă la zoofit; la speciile superioare, toate funcțiile sînt prezente, după care încep să dispară una cîte una, pentru ca, pînă la urmă, la zoofit, să nu mai existe „nici centru al circulației, nici nervi, nici centru al senzației; fiecare punct în parte pare a se hrăni prin

[1] G. Cuvier, *Lettre à Hartmann*, citată de Daudin, *Les Classes zoologiques*, vol. II, p. 20, n. 1.

[2] G. Cuvier, *Rapport historique sur les sciences naturelles*, pp. 329-330.

absorbție[1]". Însă această continuitate e una slabă, relativ laxă, alcătuind, din cauza numărului mic de funcții esențiale, un simplu tablou de prezențe și de absențe. Cel de-al doilea tip de continuitate este mult mai riguros: el privește gradele de perfecționare ale organelor. Însă pe baza lui nu pot fi stabilite decît serii limitate, continuități regionale ce se întrerup repede și care, în plus, se întrepătrund în direcții diferite; aceasta din cauză că, la diferitele specii, „organele nu urmează, toate, aceeași ordine a involuției: unul poate atinge gradul lui cel mai înalt de perfecționare la o anumită specie; altul, la o specie diferită[2]". Avem, prin urmare, de-a face, la o extremitate, cu ceea ce am putea numi niște „microserii", limitate și parțiale, care privesc mai puțin speciile, cît un organ sau altul; și, la cealaltă extremitate, cu o „macroserie", discontinuă, laxă și importantă mai puțin pentru organismele ca atare și mai mult pentru registrul fundamental al funcțiilor.

Între aceste două tipuri de continuități ce nu se suprapun și nici nu se ajustează una alteia, vedem repartizîndu-se mari mase discontinue. Acestea ascultă de planuri de organizare diferite, aceleași funcții fiind ordonate conform unor ierarhii diferite și efectuate de organe de tipuri variate. La caracatiță, de exemplu, sînt ușor de regăsit „toate funcțiile ce există la pești, cu toate acestea, însă, nu există nici o asemănare și nici cea mai mică analogie de organizare[3]". Trebuie, prin urmare, ca fiecare dintre aceste grupe în parte să fie analizată în ea însăși, separat, să se ia în considerație nu firul subțire al asemănărilor ce o poate lega de o altă grupă, ci coeziunea deosebit de puternică ce o ține strîns în jurul ei înseși; se va căuta să se afle nu dacă animalele cu sînge roșu, de pildă, se află pe aceeași linie cu animalele cu sînge alb, avînd în plus doar unele perfecționări; ci se va stabili faptul că toate animalele cu sînge roșu – ceea ce dovedește că ascultă de un plan autonom – sînt întotdeauna dotate cu un cap osos, cu o coloană vertebrală, cu membre (mai puțin șerpii), artere și vene, cu ficat, pancreas, splină, rinichi[4]. Vertebratele și nevertebratele alcătuiesc zone perfect izolate, între care nu pot fi

[1] G. Cuvier, *Tableau élémentaire*, p. 6 și *urm.*
[2] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, p. 59.
[3] G. Cuvier, *Mémoire sur les céphalopodes*, 1817, pp. 42-43.
[4] G. Cuvier, *Tableau élémentaire d'histoire naturlle*, pp. 84-85.

identificate forme intermediare care să asigure trecerea într-un sens sau în celălalt: „Orice organizare am atribui animalelor cu vertebre şi celor fără vertebre, nu vom izbuti niciodată să găsim la sfîrşitul uneia sau la începutul celeilalte dintre aceste două mari clase două animale care să se asemene îndeajuns pentru a putea servi drept legătură între ele[1]". Observăm, deci, că teoria încrengăturilor nu face doar să adauge clasificărilor tradiţionale un cadru taxinomic suplimentar; ea e legată de constituirea unui spaţiu nou al identităţilor şi diferenţelor. Spaţiu căruia îi lipseşte continuitatea esenţială. Spaţiu care se oferă dintru început sub forma fragmentării. Spaţiu traversat de linii care cînd diverg, cînd se întretaie. Pentru a putea reda forma generală a acestui spaţiu este, prin urmare, necesar să înlocuim imaginea seriei continue, tradiţională în secolul al XVIII-lea, începînd cu Bonnet şi sfîrşind cu Lamarck, cu o imagine radială sau, mai degrabă, cu aceea a unui ansamblu de centri de la care porneşte o plasă de raze; fiecare fiinţă în parte ar putea fi, astfel, repartizată „în această imensă reţea care constituie natura organizată... însă zece sau douăzeci de raze nu ar fi de ajuns pentru a reda puzderia de relaţii existente[2]".

Întreaga experienţă clasică a diferenţei este, în felul acesta, dată peste cap şi, o dată cu ea, raportul dintre fiinţă şi natură. În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, diferenţa avea funcţia de a lega speciile unele de altele şi de a umple, în acest fel, distanţa dintre extremităţile fiinţei; ea juca un rol „catenar": era cît mai limitată şi mai minusculă cu putinţă; încăpea în pătrăţelele cele mai mărunte; era infinit divizibilă şi putea, chiar, cădea sub pragul perceptibilităţii. O dată cu Cuvier, în schimb, ea se multiplică pe sine însăşi, îşi adaugă forme variate, difuzează şi împînzeşte întregul organism, izolîndu-l de toate celelalte în mai multe moduri deodată; aceasta pentru că ea nu se mai plasează, acum, în interstiţiile dintre fiinţe, pentru a le lega între ele; începe să funcţioneze prin raportare la organism, pentru ca acesta să poată „face corp comun" cu el însuşi şi să se menţină în viaţă; nu mai umple vecinătatea imediată a fiinţelor cu infime treceri succesive; ci o măreşte, adîncindu-se ea însăşi spre a putea defini, în izolarea lor, marile tipuri de

[1] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, p. 60.
[2] G. Cuvier, *Histoire des poissons* (Paris, 1828), vol. I, p. 569.

compatibilitate. Natura secolului al XIX-lea este discontinuă exact în măsura în care e vie.

Importanța acestei răsturnări este mai mult decît evidentă; în epoca clasică, ființele naturale alcătuiau un asamblu continuu, dat fiind că erau ființe și pentru că nu exista nici o rațiune ca desfășurarea lor să fie întreruptă. Nu era posibilă reprezentarea a ceea ce separă ființa de ea însăși; continuitatea reprezentării (a semnelor și a caracterelor) și continuitatea ființelor (extrema proximitate a structurilor) erau, prin urmare, corelative. Tocmai această urzeală, deopotrivă ontologică și reprezentativă, se destramă definitiv o dată cu Cuvier: ființele vii, tocmai pentru că sînt vii, nu mai pot forma o țesătură de diferențieri progresive și gradate; ele sînt nevoite să se strîngă în jurul unor nuclee de coerență perfect distincte unele de altele, alcătuind tot atîtea planuri diferite de conservare a vieții. Ființa clasică nu avea nici un defect; viața, în schimb, nu cunoaște nuanțe intermediare ori neclarități. Ființa se revărsa într-un imens tablou; viața izolează forme ce se strîng în jurul lor însele. Ființa se oferea în spațiul neîncetat analizabil al reprezentării; viața se retrage în misterul unei forțe inaccesibile în esența ei, ce nu poate fi surprinsă decît în eforturile pe care le depune, ici și colo, pentru a se manifesta și a se menține. Într-un cuvînt, de-a lungul epocii clasice, viața ținea de o ontologie ce privea în mod identic toate ființele materiale, care ascultau de legile spațiului, ale greutății și ale mișcării; și tocmai în acest sens aveau toate științele naturii, și în particular aceea a viului, o accentuată vocație mecanicistă; o dată cu Cuvier, viul începe, cel puțin într-o primă instanță, să scape legilor generale ale ființării în spațiu; ființa biologică se regionalizează și se autonomizează; viața este ceea ce, la periferia ființei, îi este exterior și, totuși, se manifestă în ea. Iar problema raporturilor dintre viață și ne-viu, sau aceea a determinărilor ei fizico-chimice nu se mai pun deloc pe linia unui „mecanicism" ce se încăpățîna să rămînă credincios modalităților lui clasice, ci într-un mod cu totul nou, în vederea articulării, la un loc, a două naturi.

Dat fiind, însă, că discontinuitățile trebuie explicate prin conservarea vieții și prin condițiile acesteia, vedem schițîndu-se o continuitate neprevăzută – sau, cel puțin, un joc al unor interacțiuni încă neanalizate – între organism și ceea ce îi permite acestuia să trăiască. Dacă Rumegătoarele se deosebesc

de Rozătoare, de pildă, şi încă printr-un sistem de diferenţe masive ce nu au cum fi diminuate, e pentru că ele au o altă dentiţie, un alt aparat digestiv, o altă dispunere a degeţelor şi a unghiilor; pentru că nu pot captura aceeaşi hrană şi pentru că nu o pot trata în acelaşi fel; pentru că nu au de digerat acelaşi tip de alimente. Viul nu mai trebuie înţeles, prin urmare, doar ca o combinaţie anume de molecule posedînd caractere diferite; el desemnează acum o organizare aflată în raporturi neîntrerupte cu o serie de elemente exterioare pe care le foloseşte (prin respiraţie, prin hrănire) pentru a-şi conserva şi dezvolta propria structură. De jur împrejurul viului, sau mai curînd prin el şi prin filtrul suprafeţei lui, are loc „o circulaţie continuă dinspre afară spre înăuntru şi dinspre înăuntru spre afară, întreţinută în mod constant, însă fixată totuşi între anumite limite. Astfel încît corpurile vii trebuie privite ca un soi de cuptoare în care substanţele moarte sînt introduse pe rînd pentru a se combina între ele în diferite moduri[1]". Aceeaşi forţă, al cărei joc şi a cărei atotputernicie ţin viul în discontinuitate faţă de el însuşi, îi impun şi o relaţie neîntreruptă cu ceea ce îl înconjoară. Pentru ca viul să poată trăi, trebuie să existe mai multe organizări ireductibile unele la altele şi, în acelaşi timp, o mişcare continuă între fiecare dintre ele şi aerul pe care îl respiră, apa pe care o beau şi hrana pe care o absorb. Întrerupînd vechea continuitate clasică a fiinţei şi naturii, forţa divizată a vieţii va determina apariţia unor forme dispersate, însă legate, toate, de anumite condiţii de existenţă. În numai cîţiva ani, la răscrucea dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, cultura europeană a transformat radical spaţializarea fundamentală a viului: pentru experienţa clasică, viul reprezenta o căsuţă sau o serie de căsuţe în cadrul *taxinomiei* universale a fiinţei; localizarea sa geografică juca un anumit rol (ca la Buffon) numai spre a scoate în evidenţă variaţii care erau dinainte posibile. Începînd cu Cuvier, viul se închide în sine, rupe orice relaţie de vecinătate taxinomică, se smulge din vastul şi constrîngătorul plan al continuităţilor, şi îşi constituie un nou spaţiu: un spaţiu, la drept vorbind, dublu, fiind vorba de acela, interior, al coerenţelor anatomice şi ale compatibilităţilor fiziologice, şi de acela, exterior, al elementelor în

[1] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, pp. 4-5.

sînul cărora viul există pentru a le transforma în propriul său corp. Însă aceste două spații ascultă de un unic comandament: care nu mai este acela al posibilităților ființei, ci al condițiilor de viață.

Întregul *a priori* istoric al unei științe a ființelor vii este, în felul acesta, răsturnat și reînnoit. Privind-o în profunzimea ei arheologică și nu la nivelul, mai de suprafață, al descoperirilor, discuțiilor, teoriilor și opțiunilor filosofice, opera lui Cuvier domină și depășește cu mult tot ceea ce avea să fie viitorul biologiei. Nu de puține ori, intuițiile „transformiste" ale lui Lamarck, ce par a „prefigura" ceea ce va fi evoluționismul, sînt opuse vechiul fixism, impregnat de prejudecăți tradiționale și de postulate teologice, în care persista Cuvier. Și, printr-un joc de amalgamuri, metafore și analogii prost controlate, se schițează profilul unei gîndiri „reacționare", care ține cu dinții de imobilitatea lucrurilor pentru a putea să garanteze astfel ordinea precară a oamenilor; aceasta ar fi, zice-se, filosofia lui Cuvier, om al tuturor puterilor; în fața ei, se desenează destinul anevoios al unei gîndiri progresiste, care crede în forța mișcării, în neobosita noutate, în vivacitatea adaptărilor: Lamarck, revoluționarul, aici și-ar avea locul. Avem astfel de-a face, sub pretextul realizării unei istorii a ideilor într-un mod riguros istoric, cu un exemplu de naivitate crasă. Căci ceea ce contează pentru istoricitatea cunoașterii nu sînt nici opiniile și nici asemănările ce se pot stabili, dincolo de epocile istorice, între aceste opinii (există, într-adevăr, o anumită „asemănare" între Lamarck și un anumit evoluționism, ca și între acest evoluționism și ideile unor Diderot, Robinet ori Benoît de Maillet); ceea ce contează, ceea ce permite articularea unei istorii a gîndirii în ea însăși sînt condițiile ei interne de posibilitate. Or, este suficient să încercăm să facem o analiză a acestora, pentru a ne da imediat seama de faptul că Lamarck nu gîndea transformările speciilor decît pornind de la continuitatea ontologică proprie istoriei naturale a clasicilor. El presupunea o gradare progresivă, o perfecționare continuă, o suprafață fără întreruperi a ființelor capabile să se formeze unele din altele. Ceea ce face posibilă o gîndire precum aceea a lui Lamarck nu este intuirea unui evoluționism viitor, ci continuitatea ființelor exact așa cum o descopereau și o presupuneau „metodele" naturale. Lamarck

este contemporanul lui A.-L. de Jussieu, nu al lui Cuvier. Acesta a introdus în scara clasică a fiinţelor o discontinuitate radicală, determinînd, în felul acesta, naşterea unor noţiuni precum cele de incompatibilitate biologică, de raporturile cu elementele exterioare, de condiţii de existenţă; determinînd, de asemenea, ieşirea la lumină a unei forţe care trebuie să întreţină viaţa, ca şi a unei ameninţări care o sancţionează cu moartea; iată cîteva dintre condiţiile de bază care fac posibil ceva asemănător gîndirii evoluţiei. Discontinuitatea esenţială a fiinţelor vii a permis conceperea unei mari derive temporale pe care, în pofida unor analogii de suprafaţă, continuitatea structurilor şi a caracterelor nu o autoriza. Locul istoriei naturale a putut fi luat de o „istorie" a naturii numai graţie discontinuităţii spaţiale, spargerii tabloului şi fracţionării acelei suprafeţe pe care toate fiinţele naturale veneau, în ordine, să-şi afle locul. Cum am putut vedea, spaţiul clasic nu excludea în totalitate posibilitatea unei deveniri, însă această devenire nu făcea altceva decît să asigure un parcurs pe tabla discret prealabilă a variaţiilor posibile. Fracturarea acestui spaţiu a făcut posibilă descoperirea unei istoricităţi proprii vieţii: istoricitatea menţinerii ei în condiţiile de viaţă care îi sînt proprii. „Fixismul" lui Cuvier, ca analiză a unei astfel de menţineri, a fost modalitatea iniţială de a reflecta această istoricitate, în momentul în care ea îşi făcea pentru prima oară simţită prezenţa în cunoaşterea occidentală.

Istoricitatea se insinuează prin urmare, acum, în natură – sau, mai degrabă, în sînul viului; dar ea este mult mai mult decît o formă probabilă de succesiune; ea constituie un fel de mod fundamental de a fi. Desigur, în epoca lui Cuvier nu există încă o istorie a viului precum aceea pe care o va istorisi evoluţionismul; însă viul este gîndit, de la bun început, împreună cu condiţiile care îi permit să aibă o istorie. În acelaşi mod, în epoca lui Ricardo, bogăţiilor le fusese acordat un statut de istoricitate care nici el nu se formulase de la început în termeni de istorie economică. Stabilitatea viitoare a veniturilor industriale, a populaţiei şi a rentei, aşa cum fusese prevăzută de Ricardo, şi fixitatea speciilor enunţată de Cuvier pot trece, la o examinare superficială, drept refuz al istoriei; în realitate însă, atît Ricardo, cît şi Cuvier nu recuzau decît modalităţile succesiunii cronologice aşa cum fuseseră ele

gîndite în secolul al XVIII-lea; cei doi anulau apartenența timpului la ordinea ierarhică și clasificantă a reprezentărilor. În schimb, împietrirea actuală sau viitoare pe care ei o descriau sau o anunțau nu putea fi concepută decît plecînd de la posibilitatea de existență a unei istorii; iar o astfel de posibilitate era furnizată fie de condițiile de existență ale viului, fie de condițiile de producere a valorii. În mod paradoxal, pesimismul lui Ricardo și fixismul lui Cuvier nu apar decît pe un fundal istoric: ambele definesc stabilitatea proprie unor ființe care și-au cîștigat dreptul de a avea, la nivelul modalității lor profunde de a fi, o istorie; dimpotrivă, ideea clasică conform căreia bogățiile ar putea crește printr-un progres continuu sau speciile ar putea, cu timpul, să se transforme unele în altele definea mobilitatea unor ființe care, înaintea oricărei istorii, asculta deja de un sistem de variabile, identități și echivalențe. A fost necesară suspendarea și un soi de punere între paranteze a acelei istorii pentru ca ființele naturii și produsele muncii să dobîndească o istoricitate care să permită gîndirii moderne să aibă acces la ele și să desfășoare, după aceea, știința discursivă a succesiunii lor. Pentru gîndirea secolului al XVIII-lea, suitele cronologice nu sînt decît o proprietate și o manifestare – mai mult sau mai puțin tulburi – ale ordinii ființelor; începînd din secolul al XIX-lea, exprimă, în mod mai mult sau mai puțin direct și inclusiv prin întreruperile lor, modul de a fi profund istoric al lucrurilor și al oamenilor.

În tot, constituirea acestei istoricități vii a avut, pentru gîndirea europeană, consecințe dintre cele mai importante. La fel de importante, fără doar și poate, precum acelea provocate de formarea unei istoricități economice. La nivelul de suprafață al marilor valori imaginare, viața, condamnată de acum înainte la istorie, se schițează sub forma animalității. Fiara, a cărei amenințare teribilă și straneitate radicală fuseseră lăsate în suspensie și, într-o oarecare măsură, dezarmate la sfîrșitul evului mediu sau cel puțin al Renașterii, dobîndește, în secolul al XIX-lea, puteri fantastice noi. Între timp, natura clasică privilegiase valorile vegetale – planta, ce poartă pe blazonul ei aflat la vedere pecetea evidentă a fiecărei ordini eventuale; cu toate figurile lui expuse, desfășurate, de la tijă la sămînță, de la rădăcină la fruct, vegetalul constituia, pentru o gîndire sub formă de tablou, un pur obiect transparent oferindu-și, plin de

generozitate, toate tainele. Din momentul în care caracterele și structurile încep să se etajeze în profunzime, pe direcția vieții – acest punct de fugă suveran, infinit depărtat, însă constitutiv –, animalul devine figura privilegiată, cu șarpantele lui oculte, cu organele lui bine învăluite, cu atîtea și atîtea funcții nevăzute și cu acea forță îndepărtată care, din străfunduri, îl ține în viață. Dacă viul este o clasă de ființe, firul de iarbă este, atunci, cel care își enunță în modul cel mai desăvîrșit esența cea limpede; dar dacă, dimpotrivă, viul este o manifestare a vieții, animalul este cel care lasă cel mai bine să se întrevadă în ce anume îi constă misterul. Mai mult decît imaginea calmă a caracterelor, el scoate la lumină trecerea neîncetată de la anorganic la organic, prin respirație și nutriție, și transformarea inversă, sub efectul morții, a marilor arhitecturi fundamentale în praf și pulbere: „Substanțele moarte sînt conduse spre corpurile vii", spunea Cuvier, „pentru a ocupa, acolo, un loc și a exercita o acțiune stabilită de natura combinațiilor în care ele au intrat și pentru a se elibera, într-o zi, reintrînd sub jurisdicția naturii moarte[1]". Planta domnea la granița dintre mișcare și imobilitate, dintre sensibil și insensibil; animalul, în schimb, se menține, subzistă la limita dintre viață și moarte. Aceasta îl asediază din toate părțile; mai mult decît atît, îl amenință chiar din interior, căci numai organismul poate să moară, iar ființelor vii moartea le vine din străfundul vieții lor. De aici, firește, valorile ambigue pe care le-a dobîndit, către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, animalitatea: fiara apare atunci în chip de purtătoare a acelei morți căreia îi este, la rîndul ei, supusă; în ea are loc o perpetuă devorare a vieții de către viața însăși. Ea nu face parte din natură decît pentru că închide în sine un nucleu de contra-natură. Deplasîndu-și esența cea mai profundă din vegetal în animal, viața părăsește spațiul ordinii și redevine sălbatică. Se dovedește a fi ucigătoare prin aceeași mișcare ce o menește morții. Ucide pentru că trăiește. Natura nu mai știe să fie bună. Adevărul conform căruia viața nu mai poate fi disociată de omor, natura – de rău și dorințele – de contra-natură fusese adus de către Sade la cunoștința atît a secolului al XVIII-lea, al cărui limbaj el îl întrerupea, cît și a epocii moderne, care a

[1] G. Cuvier, *Cours d'anatomie pathologique*, vol. I, p. 5.

vrut, vreme îndelungată, să-l condamne la muțenie. Scuzată fie-mi îndrăzneala (față de cine?): *Cele 120 de zile* sînt reversul catifelat, miraculos al *Lecțiilor de anatomie comparată*. În calendarul arheologiei noastre cele două sînt, în orice caz, de aceeași vîrstă.

Însă acest statut imaginar al animalității, supraîncărcată cu puteri neliniștitoare și nocturne, trimite, mai în profunzime, spre funcțiile multiple și simultane ale vieții în gîndirea secolului al XIX-lea. Pentru întîia oară, poate, în cultura occidentală, viața se sustrage legilor generale ale ființei, așa cum este această dată și analizată prin reprezentare. De partea cealaltă a tuturor lucrurilor care se află dincoace, chiar, de cele care pot fi, suportîndu-le spre a le face să apară și distrugîndule neîncetat prin violența morții, viața devine o forță fundamentală, ce se opune ființei precum mișcarea – nemișcării, timpul – spațiului, voința ascunsă – manifestării vizibile. Viața este rădăcina a tot ce există, iar non-viul, natura inertă – nimic mai mult decît viața aneantizată; ființa, pur și simplu, este ne-ființa vieții. Pentru că aceasta – și iată motivul pentru care ea are, în gîndirea secolului al XIX-lea, o valoare radicală – este deopotrivă nucleul ființei și al neființei: nu există ființă decît pentru că există viață, iar în această mișcare fundamentală ce le mînă spre moarte, ființele, risipite și stabile pentru o clipă, se formează, se opresc, fixează viața – și, într-un anumit sens, o ucid –, dar sînt la rîndul lor distruse de această forță inepuizabilă. Experiența vieții apare, deci, ca legea cea mai generală a ființelor, drept aducere la lumină a forței primare care le face să fie; ea funcționează ca o ontologie sălbatică, ce încearcă să afirme ființa și neființa de nedespărțit a tuturor ființelor. Această ontologie dezvăluie însă nu atît temeiul ființelor, cît ceea ce le conferă acestora, pentru o clipă, o formă precară și le minează deja, în secret, dinăuntru, spre a le distruge. În raport cu viața, ființele nu sînt decît niște întruchipări trecătoare, iar ființa pe care ele o țin în viață,în timpul episodului existenței lor, nu este nimic mai mult decît prezumția și voința lor de a subzista. În așa fel încît, pentru cunoaștere, ființa lucrurilor este o iluzie, un văl ce trebuie sfîșiat pentru a scoate la lumină violența mută și nevăzută ce le devoră în beznă. Ontologia aneantizării ființelor funcționează, prin urmare, ca o critică a cunoașterii: problema care se

pune nu este atît aceea de a găsi temeiul fenomenului, de a-i enunţa deopotrivă limita şi legea, de a-l raporta la finitudinea care îl face posibil, cît aceea de a-l spulbera şi a-l distruge la fel cum viaţa însăşi distruge fiinţele: căci întreaga lui fiinţă nu este decît aparenţă.

Asistăm, prin urmare, la constituirea unei gîndiri ce se opune, aproape termen cu termen, gîndirii implicate în formarea unei istoricităţi economice. Am văzut că aceasta din urmă se sprijinea pe o triplă teorie a nevoilor ireductibile, a obiectivităţii muncii şi a sfîrşitului istoriei. Aici, dimpotrivă, vedem dezvoltîndu-se o gîndire pentru care individualitatea, cu formele, limitele şi nevoile ei, nu este decît un moment precar, sortit distrugerii, care nu formează nimic mai mult decît un simplu obstacol ce trebuie dat la o parte din calea acestei aneantizări; o gîndire pentru care obiectivitatea lucrurilor nu este decît aparenţă, himeră a percepţiei, iluzie ce trebuie spulberată şi redusă la pura voinţă nefenomenală care le-a adus pe lume şi le-a suportat o clipă; o gîndire, în sfîrşit, pentru care luarea de la capăt a vieţii, reînceputurile ei neîncetate, încăpăţînarea ei fac imposibilă impunerea unei limitări în ceea ce priveşte durata, cu atît mai mult cu cît timpul însuşi, cu diviziunile lui cronologice şi calendarul său aproape spaţial nu este, desigur, altceva decît o iluzie a cunoaşterii. Acolo unde una dintre aceste gîndiri prevede sfîrşitul istoriei, cealaltă anunţă infinitul vieţii; unde una recunoaşte producerea reală a lucrurilor prin muncă, cealaltă risipeşte himerele conştiinţei; unde una afirmă, o dată cu limitările individului, exigenţele vieţii acestuia, cealaltă le înăbuşă în murmurul morţii. Să fie această opoziţie semnul că, începînd din secolul al XIX-lea, cîmpul cunoaşterii nu mai poate oferi o reflecţie omogenă şi uniformă în toate punctele ei? Trebuie oare să admitem că, de acum înainte, fiecare formă de pozitivitate în parte îşi are „filosofia" care i se potriveşte: economia – pe aceea a unei munci aflate sub pecetea nevoii, promisă, însă, pînă la urmă, marii recompense a timpului; biologia – filosofia unei vieţi marcate de continuitatea ce nu dă formă fiinţelor decît pentru a le distruge, filosofie ce se eliberează, în felul acesta, de toate limitările Istoriei; iar ştiinţele limbajului, o filosofie a culturilor, a relativităţii acestora şi a puterii lor cu totul particulare de manifestare?

IV. BOPP

„Punctul decisiv care va lumina totul este, însă, structura internă a limbilor, sau gramatica comparată, care ne va oferi soluții cu totul neașteptate la problema genealogiei limbilor, tot așa cum anatomia comparată a făcut lumină în domeniul istoriei naturale.[1]" Schlegel știa foarte bine ce spune: constituirea istoricității în ordinea gramaticii s-a făcut după același model ca în științele viului. Și, la drept vorbind, nu este nimic surprinzător în aceasta, dacă avem în vedere că, de-a lungul epocii clasice, cuvintelor din care se credea că sînt compuse limbile naturale și caracterelor cu ajutorul cărora se încerca a se constitui o ordine naturală le fusese atribuit exact același statut: nici unele, nici celelalte nu existau decît în virtutea valorii reprezentative pe care o dețineau și a puterii de analiză, de redublare, de compunere și de ordonare ce le era recunoscută în privința lucrurilor reprezentate. O dată cu Jussieu și Lamarck, mai întîi, cu Cuvier, ceva mai apoi, caracterul își pierduse funcția reprezentativă, sau, mai degrabă, dacă mai putea încă să „reprezinte" și să facă posibilă stabilirea unor relații de vecinătate și de înrudire, aceasta nu se mai datora virtuții proprii structurii sale vizibile ori aceleia a elementelor descriptibile din care el era compus, ci faptului de a fi fost înainte de toate raportat la o organizare de ansamblu și la o funcție pe care el o exercită în mod direct sau indirect, o funcție majoră sau colaterală, „primară" sau „secundară". În domeniul limbajului, cuvîntul trece, cam în aceeași perioadă, printr-o transformare analoagă: el nu încetează, desigur, de a avea un sens și de a putea „reprezenta" ceva în mintea celui ce-l întrebuințează sau îl aude; însă rolul acesta încetează de a mai fi constitutiv pentru modul de a fi propriu cuvîntului, pentru arhitectura lui esențială, pentru ceea ce îi permite să ocupe un loc într-o frază și să stabilească legături cu alte cuvinte mai mult sau mai puțin diferite de el. Dacă, de acum înainte, cuvîntul poate apărea într-un discurs în care vrea să spună ceva, aceasta nu se va mai datora unei discursivități nemijlocite care i-ar fi proprii și pe care el ar fi dobîndit-o prin naștere, ci faptului că, în însăși forma sa, în sonoritățile

[1] Fr. Schlegel, *La Langue et la philosophie des Indiens* (trad. fr., Paris, 1837), p. 35.

ce-l alcătuiesc, în modificările pe care le suportă după funcţia gramaticală pe care o ocupă, în transformările pe care le cunoaşte de-a lungul timpului, el ascultă de o serie de legi stricte ce acţionează în mod asemănător asupra tuturor celorlalte elemente ale unei aceleiaşi limbi; în aşa fel încît cuvîntul nu mai este legat de o reprezentare anume decît în măsura în care face, mai înainte de toate, parte din organizarea gramaticală de ansamblu prin care limba îşi defineşte şi îşi asigură propria ei coerenţă. Pentru ca un cuvînt să poată spune ceea ce spune, trebuie ca el să aparţină unei totalităţi gramaticale care, în raport cu el, este originară, fundamentală şi determinantă.

Această decalare a cuvîntului, acest soi de salt înapoi, în afara funcţiilor reprezentative, a fost de bună seamă, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, unul dintre evenimentele cele mai importante petrecute în cultura occidentală. Unul, totodată, dintre cele mai nebăgate în seamă. Se acordă mult mai multă atenţie momentelor de început ale economiei politice, analizei efectuate de către Ricardo asupra rentei funciare şi costului de producţie: se recunoaşte faptul că evenimentul cu pricina a fost de mari proporţii, avînd în vedere că, din aproape în aproape, el a permis nu numai dezvoltarea unei ştiinţe, ci a provocat şi o serie de mutaţii economice şi politice. Nici noile forme pe care le-au îmbrăcat ştiinţele naturii nu sînt de tot trecute cu vederea; şi dacă este adevărat că, sub efectul unei iluzii retrospective, este valorizat Lamarck în defavoarea lui Cuvier, dacă nu este mai puţin adevărat că nu este înţeles cum se cuvinte faptul că „viaţa" atinge abia o dată cu *Lecţiile de anatomie comparată* pragul propriei pozitivităţi, există cel puţin conştiinţa, fie ea şi difuză, a faptului că, din acel moment, cultura occidentală a început să privească într-un fel cu totul nou lumea viului. În schimb, izolarea limbilor indo-europene, constituirea unei gramatici comparate, studierea flexiunilor, formularea legilor alternanţei vocalice şi ale transformărilor consonantice, pe scurt, întreaga operă filologică a unor Grimm, Schlegel, Rask ori Bopp este menţinută la periferia conştiinţei noastre istorice, ca şi cum acest eveniment nu ar fi pus decît bazele unei discipline oarecum laterale şi ezoterice, ca şi cum nu întreg modul de a fi al limbajului (şi al nostru) ar fi fost cel care s-a modificat datorită lui. Nu trebuie, desigur, să încercăm justificarea unei astfel de uitări în pofida importanţei schimbării, ci, dimpotrivă, pornind de la ea şi de

la oarba proximitate pe care acest eveniment continuă să o aibă în raport cu ochii noștri încă nedezvățați de modul lor obișnuit de a privi. Pentru că, încă din epoca în care s-a produs, el era deja învăluit, dacă nu de secret, atunci cel puțin de o anumită discreție. Poate că transformările petrecute în modul de a fi al limbajului se aseamănă cu modificările ce afectează pronunția, gramatica și semantica: oricît de rapide, acestea nu sînt niciodată sesizate de către cei ce vorbesc și al căror limbaj vehiculează deja, cu toate acestea, respectivele mutații; de așa ceva nu îți poți da seama decît oblic, pe frînturi; și, apoi, schimbarea nu se semnalează, la urma urmelor, decît în chip negativ: prin radicala și imediat perceptibila cădere în desuetudine a limbajului pe care îl întrebuințai pînă nu de mult. O cultură nu este, de bună seamă, capabilă de a deveni conștientă, în mod tematic și pozitiv, de faptul că limbajul ei încetează de a mai fi transparent la propriile-i reprezentări, că se opacizează și capătă o consistență proprie. Cînd nu te întrerupi dintr-un discurs, cum ai putea lua act – altfel decît cu ajutorul unor indicii obscure pe care le descifrezi cu greu și greșit – de faptul că limbajul (acela chiar de care te slujești) este pe cale de a dobîndi o dimensiune ireductibilă la pura discursivitate? Evident, toate aceste motive au făcut ca nașterea filologiei să rămînă în conștiința occidentală într-un mod mult mai discret decît nașterea biologiei și a economiei politice. În vreme ce ea participă la aceeași revoluție arheologică. În vreme ce urmările ei sînt, poate, mult mai întinse în cultura noastră, cel puțin în straturile subterane ce o traversează și o susțin.

Însă cum a luat ființă această pozitivitate filologică? Există patru segmente teoretice care ne semnalează constituirea ei la începutul secolului al XIX-lea, în epoca eseului lui Schlegel despre *Limba și filosofia indienilor* (1808), a lui *Deutsche Gramatik* a lui Grimm (1818) și a cărții lui Bopp referitoare la *Sistemul de conjugare al sanscritei* (1816).

1. Primul dintre aceste segmente privește modul în care o limbă se poate caracteriza din interior și deosebi de celelalte limbi. În epoca clasică, individualitatea unei limbi putea fi definită în funcție de mai multe criterii: proporția dintre diferitele sunete utilizate la formarea cuvintelor (există limbi majoritar vocalice și limbi majoritar consonantice), privilegierea anumitor categorii de cuvinte (limbi cu substantive

concrete, limbi cu substantive abstracte etc.), felul de reprezentare a relațiilor (cu ajutorul prepozițiilor sau prin declinare), topica adoptată pentru ordonarea cuvintelor (fie că se acordă întîietate, ca la francezi, subiectului logic, fie că pe primul plan sînt așezate cuvintele cele mai importante, ca în latină); se distingea, în felul acesta, între limbi nordice și limbi sudice, între limbi ale sentimentului și limbi ale nevoilor, limbi ale libertății și ale sclaviei, barbare și civilizate, limbi ale raționamentului logic și limbi ale argumentației retorice: toate aceste distincții operate între limbi nu se refereau la nimic altceva decît la modul în care ele puteau analiza reprezentarea și, apoi,combina elementele acesteia. O dată cu Schlegel însă, limbile, cel puțin tipologia lor cea mai generală, încep să se definească prin modul în care leagă între ele elementele propriu-zis verbale ce o compun; unele dintre aceste elemente, firește, sînt reprezentative; posedă, în orice caz, o valoare de reprezentare vizibilă, în vreme ce alte elemente nu au nici un sens și nu slujesc la altceva decît la determinarea, printr-o anumită compunere, a sensului altor elemente în unitatea discursului. Acestea sînt materialele – substantive, verbe, cuvinte în general, dar și silabe și sunete – pe care limbile le lipesc între ele pentru a alcătui propoziții și fraze. Dar unitatea materială constituită prin aranjarea sunetelor, a silabelor și a cuvintelor nu ascultă numai de simpla combinatorie a elementelor de reprezentare. Ea are propriile ei principii, care, în plus, diferă de la o limbă la alta: organizarea gramaticală cunoaște regularități care nu sînt transparente în raport cu semnificația discursului. Or, avînd în vedere că semnificația poate trece, aproape integral, dintr-o limbă în alta, este limpede că tocmai aceste regularități vor fi cele care vor permite definirea individualității unei limbi. Fiecare limbă în parte posedă un spațiu gramatical autonom; aceste spații pot fi comparate lateral, de la o limbă la alta, fără obligația de a mai trece printr-un „intermediar" comun, pe care l-ar constitui cîmpul reprezentării, cu toate posibilele lui subdiviziuni.

Se pot distinge imediat două mari modalități de combinare a elementelor gramaticale. Prima constă în juxtapunerea lor, care să le facă să se determine reciproc; în acest caz, limba este alcătuită dintr-o multitudine de elemente – deosebit de scurte, în general – care se pot combina în diferite feluri, fiecare păstrîndu-și însă autonomia și, deci, posibilitatea

de a rupe legătura trecătoare pe care tocmai a stabilit-o cu o altă unitate în interiorul unei fraze sau al unei propoziții. Într-un atare caz, limba se definește prin numărul de unități pe care le posedă și prin totalitatea combinațiilor posibile ce se pot stabili, într-un discurs, între aceste unități; avem de-a face cu o „asamblare de atomi", cu o „agregare mecanică efectuată prin apropiere exterioară[1]". Există, însă, și o a doua modalitate de a stabili legături între diferitele elemente ale unei limbi: sistemul flexionar, care modifică din interior silabele sau cuvintele esențiale – formele radicale. Fiecare dintre aceste forme vine cu un anumit număr de variații posibile, dinainte determinate; în funcție de celelalte cuvinte din frază, în funcție de relațiile de dependență sau de corelare dintre aceste cuvinte, de vecinătăți și asocieri, va fi preferată una sau alta dintre aceste variabile. Acest mod de stabilire a legăturilor dintre cuvinte este, în aparență, mai sărac decît primul, dat fiind că numărul de posibilități combinatorii este mai scăzut; în realitate însă, sistemul flexionar nu există niciodată în stare pură; modificarea internă a radicalului îi permite acestuia să primească, prin alipire, elemente la rîndul lor transformabile din interior, astfel încît „fiecare rădăcină în parte este cu adevărat un fel de sămînță vie; căci raporturile fiind indicate printr-o modificare internă și dezvoltarea cuvîntului beneficiind de un spațiu liber, cuvîntul se poate diversifica la nesfîrșit[2]".

Acestor două mari tipuri de organizare lingvistică le corespund, pe de o parte, chineza, în care „particulele ce desemnează ideile succesive sînt monosilabe ce au existență de sine stătătoare", și, pe e altă parte, sanscrita, care are „o structură în totalitate organică, ce se ramifică, ca să spunem așa, cu ajutorul flexiunilor, al modificărilor interne și ale variatelor încrucișări ale radicalului[3]". Toate limbile existente pot fi repartizate în spațiul dintre aceste două modele fundamentale și extreme; fiecare va avea în mod obligatoriu o organizare proprie care fie o va apropia de unul dintre capete, fie o va ține la egală distanță între ele, în centrul cîmpului astfel definit. În

[1] Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* (trad.fr., Paris, 1837), p. 57.
[2] Id. *ibid.*, p. 56.
[3] Id. *ibid.*, p. 47.

imediata apropiere a chinezei întîlnim basca, copta, limbile americane; aceste limbi leagă unele de altele elemente separabile; însă aceste elemente, în loc să se menţină în stare liberă, ca tot atîţia atomi verbali ireductibili, „încep deja să se topească în cuvînt"; araba se defineşte printr-un amestec între sistemul afixelor şi sistemul flexionar; celta este aproape în exclusivitate o limbă flexionară, continuînd, însă, să prezinte „vestigii de limbă ce utilizează afixele". Se va obiecta, poate, că această opoziţie era cunoscută încă din secolul al XVIII-lea şi că distincţia dintre combinatoria cuvintelor chineze şi declinările şi conjugările unor limbi precum latina şi greaca era practicată de multă vreme. S-ar mai putea, de asemenea, obiecta şi că opoziţia absolută stabilită de Schlegel a fost imediat criticată de către Bopp: acolo unde Schlegel vedea două tipuri de limbi total inasimilabile unul altuia, Bopp a căutat o origine comună; el încearcă să demonstreze[1] că flexiunile nu constituie un soi de dezvoltare internă şi spontană a elementului primitiv, ci particule ce s-au aglomerat în jurul silabei-radical: în sanscrită, *m* de la persoana întîi (*bhavâmi*) şi *t* de la persoana a treia (*bhavâti*) ar fi un efect al aglutinării pronumelor *mâm* (eu) şi *tâm* (el) la radicalul verbului. Important, însă, pentru constituirea ca atare a filologiei nu este atît faptul de a şti dacă elementele conjugării au beneficiat, într-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat, de o existenţă de sine stătătoare avînd o valoare autonomă. Esenţial, ceea ce deosebeşte analizele lui Schlegel şi Bopp de cele care, în secolului al XVIII-lea, pot părea că le anticipează[2], este faptul că silabele primare nu cresc (prin adăugire sau prin proliferare internă) în absenţa unei serii de modificări regulate ce au loc în interiorul radicalului. Într-o limbă precum chineza, de pildă, nu există decît legi de juxtapunere; însă în limbi în care radicalele (fie monosilabice, ca în sanscrită, fie polisilabice, ca în ebraică) sînt supuse creşterii, există întotdeauna forme regulate de variaţii interne. Este de la sine înţeles că noua filologie, adoptînd în acel moment, pentru caracterizarea limbilor, aceste criterii de organizare internă, a abandonat clasificările ierarhice practicate în secolul al XVIII-lea: în acea epocă se considera că unele limbi ar fi mai

[1] Bopp, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*, p. 147.
[2] J. Horne Tooke, *Paroles volantes* (Londres, 1798).

importante decît altele pentru că ar permite o analiză a reprezentărilor mai precisă și mai fină. De acum înainte, toate limbile devin la fel de importante: ele diferă numai din punct de vedere al organizării interne. De aici, curiozitatea pentru limbi rare, puțin vorbite, „necivilizate", despre care depune mărturie Rask în vasta sa anchetă efectuată de-a lungul și de-a latul Scandinaviei, Rusiei, Caucazului, Persiei și Indiei.

2. Cel de-al doilea segment teoretic important îl constituie studierea acestor *variații interne*. În cercetările ei etimologice, gramatica generală studia, într-adevăr, transformările cuvintelor și ale silabelor de-a lungul timpului. Însă acest studiu era limitat din trei motive. Se ocupa mai curînd de metamorfoza literelor din alfabet decît de felul în care se puteau modifica sunetele efectiv pronunțate. Apoi, aceste transformări erau considerate efectul, posibil în orice timp și în orice condiții, al unei anumite afinități reciproce dintre diferitele litere; se considera, de pildă, că *p* și *b* sau *m* și *n* ar fi îndeajuns de apropiate ca să-și poată lua reciproc locurile; atari modificări nu erau provocate sau determinate decît de această proximitate suspectă și de confuzia ce se putea isca în pronunție sau în percepția auditivă. În sfîrșit, vocalele erau considerate a fi elementul cel mai fluid și mai instabil al limbajului, în vreme ce consoanele treceau drept garante ale arhitecturii solide a acestuia (nu se dispensează oare ebraica, de exemplu, de notarea în scris a vocalelor?)

Pentru prima oară, o dată cu Rask, Grimm și Bopp, limbajul (chiar dacă nu se mai caută reducerea lui la strigătele originare) începe să fie tratat ca un ansamblu de elemente fonetice. În vreme ce, pentru gramatica generală, limbajul se năștea în clipa cînd zgomotul produs de gură și buze devenea *literă*, acum începe să se considere că există limbaj în momentul în care aceste zgomote se articulează și se divizează într-o serie de *sunete* distincte. Întreaga ființă a limbajului a devenit, astfel, de natură sonoră. Ceea ce explică interesul cel nou, manifestat de frații Grimm și de Raynouard, pentru literatura orală, narațiunile populare și dialectele vorbite. Limbajul începe să fie cercetat cît mai aproape de ceea ce e: în vorbire, acea vorbire pe care scrierea o golește de carne și o pietrifică. O întreagă mistică este pe cale de a se naște: mistica verbului, a străfulgerării poetice ce nu lasă urme, ci doar o vibrație de-o clipă. Prin sonoritatea lui trecătoare și profundă, cuvîntul

vorbit devine suveran. Iar puterile lui magice, animate de suflul profeţilor, se opun în chip fundamental (chiar dacă mai îngăduie, încă, unele intersectări) ezoterismului scrierii, ce presupune existenţa permanentă a unui secret ghemuit în centrul unor labirinturi vizibile. Limbajul încetează, într-o oarecare măsură, a mai fi acel semn – mai mult sau mai puţin îndepărtat, asemănător, arbitrar – căruia *Logica de la Port-Royal* îi propunea drept model imediat şi evident portretul uman ori harta geografică. Limbajul a dobîndit o natură vibratorie care îl detaşează de semnul vizibil, apropiindu-l, în schimb, de nota muzicală. Şi tocmai de aceea a fost necesar ca Saussure să ocolească acest moment de triumf al vorbirii, hotărîtor pentru întreaga filologie a secolului al XIX-lea, pentru a repune în drepturi, dincolo de formele istorice particulare, dimensiunea limbii în general, şi pentru a redeschide, după o uitare atît de îndelungată, vechea problemă a semnului, care animase fără întrerupere gîndirea, începînd cu Port-Royal şi terminînd cu cei de pe urmă Ideologi.

În secolul al XIX-lea ia naştere, prin urmare, o analiză a limbajului privit ca ansamblu de sunete eliberate de literele ce le pot transcrie[1]. Această analiză s-a efectuat pe trei direcţii principale. Prima este tipologia diferitelor sonorităţi utilizate într-o limbă: în cazul vocalelor, de exemplu, opoziţia dintre cele simple şi cele duble (prelungite: *Ā, ô* ; sau diftongate: *ae, ai);* în rîndul vocalelor simple, opoziţia dintre vocalele pure (*a, i, o, u*) şi cele muiate *(e, ö, ü);* în rîndul celor pure, există, pe de o parte, cele care pot fi pronunţate în mai multe feluri (precum *o*) şi, pe de altă parte, cele care nu pot fi pronunţate decît într-un singur fel *(a, i, u);* dintre acestea din urmă, în sfîrşit, unele pot cunoaşte modificări şi acceptă *Umlaut*-ul *(a* şi *u),* în vreme ce *i* rămîne întotdeauna neschimbat[2]. Cea de-a doua formă de analiză studiază condiţiile ce pot antrena o modificare a unei sonorităţi oarecare: locul pe care aceasta îl ocupă în interiorul cuvîntului este un factor important în sine: o silabă plasată la sfîrşit de cuvînt este mai expusă decît atunci

[1] I s-a reproşat adeseori lui Grimm faptul de a fi confundat literele cu sunetele (el analizează, de pildă, pe *Schrift* în opt elemente pentru că îl desparte pe *f* în *p* şi *h*). Atît era de dificilă analizarea limbajului ca element strict sonor.

[2] J. Grimm, *Deutsche Gramatik* (ed. a II-a, 1822), vol. I, p. 5. Aceste analize nu există în prima ediţie (1818).

cînd constituie rădăcina acestuia; literele radicalului, spune Grimm, au viață lungă; sonoritățile ce alcătuiesc desinența au viață mult mai scurtă. Există, însă, și determinări pozitive, căci „menținerea sau modificarea" unei sonorități oarecare „nu este niciodată arbitrară[1]". Această absență a arbitrarului echivala, pentru Grimm, cu determinarea unui sens (în radicalul unui mare număr de verbe germane, *a* se opune lui *i* precum preteritul, prezentului). Pentru Bopp, ea constituie efectul unui anumit număr de legi. Unele dintre aceste legi definesc regulile de transformare în cazul cînd se întîlnesc două consoane: „Astfel, atunci cînd, în sanscrită, se spune *at-ti* (el mănîncă) în loc de *ad-ti* (de la rădăcina *ad*, a mînca), schimbarea lui *d* în *t* are drept cauză o lege fizică". Alte legi definesc modul de a acționa al unei terminații asupra sonorităților ce compun radicalul: „Prin legi mecanice înțeleg în principal legile masei, și în special influența pe care o exercită ponderea desinențelor personale asupra silabei precedente[2]". În sfîrșit, ultima formă de analiză are ca obiect constanța transformărilor de-a lungul Istoriei. În acest sens, Grimm a stabilit un tabel de corespondențe pentru labiale, dentale și guturale, între greacă, „gotică" și germana clasică: *p, b* și *f* din greacă devin, respectiv, *f, p, b* în gotică, și *b* (sau *v*), *f* și *p* în germana clasică; *t, d, th* din greacă devin, în gotică, *th, t, d*, iar în germana clasică, *d, z, t*. Prin intermediul acestui ansamblu de relații, căile istoriei devin prescrise dinainte; și în loc ca limbile să fie mai supuse acelei măsuri exterioare și acelor lucruri din istoria umană care trebuiau, pentru gîndirea clasică, să le explice transformările, ele posedă, de acum înainte, un principiu de evoluție în ele însele. Aici ca pretutindeni, „anatomia[3]", este aceea care hotărăște destinul.

3. Această determinare a unei legi a transformărilor consonantice și vocalice permite stabilirea unei *noi teorii asupra radicalului*. În epoca clasică, rădăcinile puteau fi reperate grație unui dublu sistem de constante: constantele alfabetice, valabile pentru un număr arbitrar de litere (la limită, pentru una singură) și constantele de semnificație, ce regrupau sub o temă centrală un număr ce putea fi mărit la nesfîrșit de sensuri

1 Id., *ibid.*, p. 5.
2 Bopp, *Grammaire comparée* (trad. fr., Paris, 1866), p. 1, notă.
3 J. Grimm, *L'Origine du langage* (trad. fr., Paris, 1859), p. 7.

învecinate; la întretăierea acestor două serii de constante, acolo unde un anumit sens se manifesta printr-o anumită – mereu aceeași – literă sau silabă, era individualizată o rădăcină. Rădăcina era un nucleu expresiv ce se putea transforma la infinit plecînd de la o sonoritate originară. Dar dacă vocalele și consoanele nu se transformă decît conform anumitor legi și numai în anumite condiții înseamnă că radicalul trebuie să fie o individualitate lingvistică stabilă (între anumite limite), ce poate fi izolată cu toate eventualele ei variații și care constituie, împreună cu diferitele ei forme posibile, un element de limbaj. Pentru a determina elementele prime și cele mai simple ale unei limbi, gramatica generală era nevoită să regreseze pînă la punctul imaginar de contact unde sunetul, încă neverbal, venea – nu se știe cum – în atingere cu vivacitatea însăși a reprezentării. De acum înainte, însă, elementele unei limbi devin interioare acesteia (chiar dacă apariții, în același timp, și altor limbi): există mijloace strict lingvistice pentru stabilirea compoziției lor constante și a tabloului transformărilor lor posibile. Etimologia va putea, deci, să înceteze de a mai fi o întreprindere infinit regresivă, pornită în căutarea unei limbi primitive populate în exclusivitate cu cele dintîi strigăte ale naturii; ea devine, acum, o metodă de analiză sigură și strict circumscrisă, avînd drept scop găsirea, într-un cuvînt, a radicalului pornind de la care respectivul cuvînt s-a format: „Rădăcinile cuvintelor nu au fost scoase în evidență decît după succesul analizei flexiunilor și derivărilor[1]".

Se poate astfel stabili faptul că, în unele limbi (precum cele semitice) rădăcinile sînt bisilabice (formate, în general, din trei litere); că, în alte limbi (cele indo-germanice), ele sînt, de regulă, monosilabice; unele nu sînt alcătuite decît dintr-o singură și unică vocală (*i* este, de exemplu, radicalul verbelor ce vor să spună *a merge*, *u* – al celor ce înseamnă *a răsuna*); însă, de cele mai multe ori, rădăcina conține, în aceste limbi, cel puțin o consoană și o vocală – consoana putînd fi terminală sau inițială; în primul caz, vocala este obligatoriu inițială; în celălalt caz, se poate întîmpla ca ea să fie urmată de o a doua consoană, care-i servește drept suport (precum în cazul rădăcinii *ma, mad*, care a dat în latină *metiri* și în germană

[1] J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 37. Cf. și *Deutsche Grammatik*, I, p. 588.

messen [1]). Se mai poate întîmpla și ca aceste rădăcini monosilabice să se dubleze, așa cum, de exemplu, *do* se dublează în sanscritul *dadami* și în grecescul *didômi*, sau *sta* în *tishtami* și în *istémi* [2]. În sfîrșit – și mai cu seamă –, natura rădăcinii și rolul său constitutiv în cadrul limbajului sînt concepute acum într-un mod absolut nou: în secolul al XVIII-lea, rădăcina era un nume rudimentar ce desemna, la origine, un lucru concret, o reprezentare nemijlocită, un obiect care se oferea privirii sau oricărui alt simț. Limbajul se edifica pornind de la jocul de caracterizări nominale: derivarea îi extindea dominația; abstractizarea dădea naștere adjectivelor; și era de ajuns ca acestora să li se adauge celălalt element ireductibil, marea funcție monotonă a verbului *a fi*, pentru ca să-și facă apariția categoria cuvintelor conjugabile – un fel de asamblare într-o formă verbală a ființei și a epitetului. Bopp, și el, este de acord că verbele sînt niște amestecuri obținute prin coagularea verbului cu o rădăcină. Dar analiza lui se îndepărtează în mai multe puncte esențiale de schema clasică: la el nu mai este vorba de adiționarea virtuală, subiacentă și invizibilă a funcției atributive și a sensului propozițional atribuit verbului *a fi*; este, în primul rînd, vorba de o joncțiune materială între un radical și formele verbului *a fi*: *as*, din sanscrită, se regăsește în sigma aoristului grecesc, în *er* al mai mult ca perfectului și al viitorului anterior latinesc; *bhu* sanscrit reapare în *b* de la viitorul și de la imperfectul latinești. În plus, această adăugare a verbului *a fi* permite în chip decisiv ca radicalului să i se atribuie un timp și o persoană (desinența constituită de radicalul verbului *a fi* procurînd și rădăcina pronumelui personal, precum în *script-s-i* [3]). Apoi, nu adăugarea lui *a fi* este cea care transformă un epitet în verb; radicalul însuși posedă o semnificație verbală, căreia desinențele derivate din conjugarea lui *a fi* nu îi adaugă decît modificări de persoană și timp. Deci, la origine, rădăcinile verbelor nu desemnează „lucruri", ci acțiuni, procese, dorințe, intenții; și ele sînt cele care, primind anumite desinențe provenite din verbul *a fi* și din pronumele personale, devin susceptibile de a fi conjugate, în vreme ce, prin aglutinarea altor sufixe, care la rîndul lor pot cunoaște

[1] J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 41.
[2] Bopp, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache.*
[3] Bopp, *loc. cit.*, p. 147 și *urm.*

modificări, vor deveni substantive susceptibile de a fi declinate. În locul bipolarității nume-verbul *a fi*, ce caracteriza analiza clasică, trebuie, de acum înainte, să așezăm o organizare ceva mai complicată: rădăcini cu semnificație verbală, ce pot primi desinențe de diferite tipuri și dau, în felul acesta, naștere atît verbelor ce se pot conjuga, cît și substantivelor. Verbele (și pronumele personale) devin, astfel, elementul primordial al limbajului, pornind de la care acesta poate să se dezvolte. „Verbul și pronumele personale par a fi adevăratele pîrghii ale limbajului[1]."

Analizele lui Bopp au avut o importanță capitală nu numai în ceea ce privește descompunerea internă a unei limbi anumite, ci și pentru definirea a ceea ce poate fi limbajul în esența lui proprie. Limbajul a încetat să mai fie un sistem de reprezentări capabil să decupeze și să recompună alte reprezentări; prin rădăcinile lui cele mai constante, el desemnează acțiuni, stări, intenții; mai mult decît ce se vede, el vrea să spună la origine, ce se face sau ce se petrece; iar dacă sfîrșește prin a arăta parcă lucrurile cu degetul, așa ceva nu devine posibil decît în măsura în care lucrurile sînt rezultatul, obiectul ori instrumentul acestei acțiuni; numele nu mai decupează tabloul complex al unei reprezentări, ci în primul rînd, decupează, opresc și fixează procesul aflat în curs al unei acțiuni. Limbajul „prinde rădăcini" nu pe latura lucrurilor percepute, ci pe aceea a subiectului aflat în plină activitate. Și poate că, așa stînd lucrurile, el provine mai curînd din voință și din forță decît din memoria ce dublează reprezentarea. Vorbim pentru că acționăm și nu pentru că, recunoscînd, cunoaștem. Ca și acțiunea, limbajul exprimă o voință profundă. Fapt care are două urmări. Cea dintîi poate părea paradoxală la o privire grăbită: faptul că, în momentul în care filologia se constituie prin descoperirea unei dimensiuni a gramaticii pure, limbajului încep să-i fie atribuite din nou profunde puteri de expresie (Humboldt nu este numai contemporanul lui Bopp; el cunoștea, și încă în amănunt, opera acestuia): dacă, în epoca clasică, funcția expresivă a limbajului nu era necesară decît în punctul lui de origine și numai pentru a explica modul în care un sunet poate să reprezinte un lucru, în secolul al XIX-lea limbajul va căpăta, de-a lungul întregului său parcurs și în formele lui cele

[1] J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 39.

mai complexe, o valoare expresivă devenită ireductibilă; nici un fel de arbitrar sau de convenţie gramaticală nu o pot obliteră, căci limbajul exprimă nu în măsura în care imită şi dublează lucrurile, ci în măsura în care manifestă şi traduce voinţa fundamentală a celor ce vorbesc. Cea de-a doua urmare o constituie faptul că limbajul nu mai este legat de diferitele civilizaţii prin nivelul de cunoştinţe pe care acestea le-au atins (fineţea reţelei reprezentative, numărul de legături ce se pot stabili între elemente), ci prin spiritul poporului care le-a dat naştere, le ţine în viaţă şi se poate recunoaşte în ele. Aşa cum organismul viu manifestă prin coerenţa lui funcţiile care îl ţin în viaţă, tot astfel limbajul, prin întreaga arhitectură a gramaticii lui, face vizibilă voinţa fundamentală ce ţine în viaţă un popor şi îi dă putinţa de a vorbi un limbaj numai al său. Dintr-o dată, condiţiile de istoricitate ale limbajului se modifică; mutaţiile nu mai provin de sus (de la elita învăţaţilor, de la micul grup al negustorilor şi călătorilor, de la armatele victorioase, de la aristocraţia invadatoare), ci cresc în chip obscur de jos, căci limbajul nu este o unealtă sau un produs – un *ergon*, cum spunea Humboldt –, ci o neostoită activitate – o *energeia*. Într-o limbă, cel care vorbeşte şi care nu încetează nici o clipă din vorbă, într-un murmur ce nu se aude, dar de unde, totuşi, provine toată strălucirea, este poporul. Grimm caută să surprindă acest murmur plecîndu-şi urechea spre *altdeutsche Meistergesang*, iar Raynouard transcriind *Poeziile originale ale trubadurilor*. Limbajul nu se mai raportează la cunoaşterea lucrurilor, ci la libertatea oamenilor: „Limbajul este omenesc şi îşi datorează apariţia şi evoluţia libertăţii noastre depline; el este istoria şi moştenirea noastră[1]". În momentul în care se definesc legile interne ale gramaticii, are loc şi o strînsă înrudire între limbaj şi destinul liber al oamenilor. De-a lungul întregului secol al XIX-lea, filologia va avea adînci rezonanţe politice.

4. Analiza rădăcinilor a făcut posibilă şi o nouă definire a *sistemelor de înrudire* a limbilor. Acesta este cel de-al patrulea mare segment teoretic ce caracterizează apariţia filologiei. Acest nou mod de definire presupune, în primul rînd, faptul că limbile se grupează în ansambluri discontinue unele faţă de altele. Gramatica generală excludea comparaţiile, în măsura în

[1] J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 50.

care admitea, în cazul tuturor limbilor, oricare ar fi fost ele, două ordini de continuitate: una pe verticală, care le permitea să beneficieze în mod egal de lotul de rădăcini primitive care, cu preţul cîtorva transformări, lega fiecare limbă în parte de articulările iniţiale; şi o alta pe orizontală, care făcea ca limbile să comunice între ele în universalitatea reprezentării: toate, fără deosebire, aveau de analizat, de descompus şi de recompus reprezentări care, între limite îndeajuns de largi, erau aceleaşi pentru întreaga specie umană. Astfel încît limbile nu puteau fi comparate între ele decît în mod indirect, pe o cale oarecum triunghiulară; se putea analiza, de exemplu, modul în care o limbă sau alta a tratat şi a modificat bagajul comun de rădăcini primitive; se mai putea analiza şi felul în care două limbi decupează şi reasamblează aceleaşi reprezentări. Or, ceea ce, o dată cu Grimm şi cu Bopp, a devenit posibil, este comparaţia directă şi laterală între două sau mai multe limbi. Comparaţie directă, dat fiind că nu mai este necesară trecerea prin reprezentările pure sau prin rădăcinile absolut primare: e suficientă studierea modificărilor suferite de radical, studierea sistemului flexionar şi a seriei de desinenţe. Comparaţie, cu toate acestea, laterală, întrucît nu mai urcă pînă la nivelul elementelor comune tuturor limbilor şi nici pînă la fondul reprezentativ din care acestea se hrănesc: nu este, prin urmare, posibilă raportarea unei limbi la forma sau la principiile care fac posibile toate celelalte limbi; acestea trebuie grupate în funcţie de proximitatea lor formală: „Asemănarea provine nu numai din numărul mare de rădăcini comune; ea cuprinde şi structura internă a limbilor şi chiar gramatica[1]".

Or, aceste structuri gramaticale ce pot fi comparate direct între ele au două caracteristici. În primul rînd, aceea de a nu exista decît în cadrul unor sisteme: radicalii monosilabici sînt susceptibili de un anumit număr de flexiuni; ponderea desinenţelor poate avea efecte al căror număr şi a căror natură pot fi determinate; modurile de afixare corespund cîtorva modele fixe; în vreme ce, în limbile bazate pe radicali polisilabici, transformările şi compunerile vor asculta de cu totul alte legi. Între două astfel de sisteme (unul caracteristic limbilor indo-europene, celălalt – limbilor semitice), nu există nici un

[1] Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, p. 11.

tip intermediar și nici o formă de tranziție. Între familiile de limbi domnește discontinuitatea. Pe de altă parte, însă, sistemele gramaticale, avînd în vedere că prescriu o serie de legi de evoluție și de transformare, permit, pînă la un anumit punct, stabilirea indicelui de îmbătrînire al unei limbi; pentru ca o anumită formă să poată apărea pornind de la un anumit radical, au fost necesare anumite transformări. În epoca clasică, atunci cînd două limbi se asemănau, trebuia fie ca ambele să fie raportate la o limbă absolut primitivă, fie să se admită că una provenea din cealaltă (însă criteriul era unul extern, limba derivată era, pur și simplu, cea apărută, în istorie, cel mai recent), fie, în sfîrșit, să se presupună existența unor împrumuturi (datorate unor evenimente extra-lingvistice: invazii, comerț, migrații ale populației). Acum, cînd două limbi prezintă sisteme analoage, putem decide fie că una derivă din cealaltă, fie că ambele provin dintr-o a treia, plecînd de la care fiecare dintre ele a dezvoltat sisteme parțial diferite, dar și parțial analoage. Astfel în cazul sanscritei și al limbii grecești vechi, de exemplu, au fost pe rînd abandonate ipotezele lui Coeurdoux, care vorbea de existența unor urme de limbă primitivă, și Anquetil, care presupunea o întrepătrundere a celor două limbi în epoca regatului Bactrianei; tot așa, Bopp l-a putut contrazice pe Schlegel, pentru care „limba indiană era cea mai veche, iar celelalte limbi (latina, greaca, limbile germanice și persana), mai moderne și derivate din prima[1]". Bopp a arătat că între sanscrită, latină, greacă și limbile germanice există o relație de „înfrățire", sanscrita nefiind limba-mamă a celorlalte, ci mai curînd sora lor mai mare și mai apropiată de o limbă care s-ar fi aflat la originea întregii acestei familii.

Observăm, deci, că istoricitatea s-a infiltrat în domeniul limbilor, ca și în acela al ființelor vii. Pentru ca o evoluție – care să nu fie doar parcurgere a continuităților ontologice – să poată fi gîndită, a trebuit ca planul lipsit de întreruperi și de accidente al istoriei naturale să fie distrus, ca discontinuitatea încrengăturilor să dea la iveală planurile de organizare în toată diversitatea lor lipsită de intermediar, ca organismele să înceapă să asculte de dispozițiile funcționale pe care trebuie să le asigure, stabilindu-se, în felul acesta, raporturi între materia

[1] Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, p. 12.

vie şi ceea ce îi permite acesteia să existe. În acelaşi fel, pentru ca istoria limbilor să înceapă să poată fi gîndită, a trebuit ca limbile să fie desprinse din marea continuitate cronologică ce le lega, fără falii, pînă la origini; a mai trebuit de asemenea, ca limbile să fie eliberate din plasa comună a reprezentărilor în care se aflau prinse; graţie acestei duble rupturi, a devenit vizibilă eterogenitatea sistemelor gramaticale, cu propriile ei decupaje, cu legile care prescriu transformările fiecărei limbi în parte şi căile ce stabilesc posibilităţile lor de evoluţie. O dată abandonată istoria speciilor, privită ca suită cronologică a tuturor formelor posibile, atunci şi numai atunci a putut viul să dobîndească o istoricitate proprie; dacă, în mod identic, nu s-ar fi renunţat, în ordinea limbajului, la analiza derivărilor nesfîrşite şi a amestecurilor nelimitate pe care gramatica generală le presupunea, limbajul nu ar fi putut niciodată să beneficieze de o istoricitate internă. Sanscrita, greaca, latina, germana au trebuit să fie tratate într-o simultaneitate sistematică; renunţîndu-se definitiv la orice fel de cronologie, ele au trebuit să fie instalate într-un timp al fraternităţii, pentru ca structurile fiecăreia în parte să devină transparente, făcînd posibilă descifrarea unei istorii a limbilor. Aici, ca pretutindeni, înserierile cronologice au trebuit suprimate şi elementele lor – redistribuite, fapt care a dus la constituirea unei noi istorii, care nu mai enunţă doar modul de succesiune al fiinţelor şi înlănţuirea lor în timp, ci şi felul în care ele se formează. De acum înainte, empiricitatea – adică atît indivizii naturali, cît şi cuvintele cu care aceştia pot fi numiţi – e traversată, în toată densitatea ei, de Istorie. Începe lunga domnie a timpului.

Între limbi şi fiinţele vii există, totuşi, o diferenţă majoră. Fiinţele vii nu au cu adevărat o istorie proprie decît în funcţie de existenţa unui anumit raport între funcţiile şi condiţiile lor de existenţă. Şi dacă este adevărat că numai constituţia lor internă, de indivizi organizaţi, este aceea care le face posibilă istoricitatea, nu este mai puţin adevărat că aceasta din urmă nu devine cu adevărat istorie decît prin intermediul lumii exterioare în care ele îşi duc existenţa. Pentru ca această istorie să iasă cu pregnanţă la lumină şi să devină descriptibilă cu ajutorul unui discurs, a fost, prin urmare, nevoie ca anatomiei comparate a lui Cuvier să i se adauge analiza mediului şi a condiţiilor ce acţionează asupra viului. „Anatomia" limbajului,

pentru a împrumuta expresia lui Grimm, este, în schimb, în elementul ei în Istorie: căci este vorba de o anatomie a transformărilor posibile, care nu mai enunță coexistența reală a organelor sau excluderea lor reciprocă, ci sensul în care mutațiile vor putea, sau nu, avea loc. Noua gramatică este imediat diacronică. Și cum ar fi putut fi altfel, din moment ce pozitivitatea ei nu se putuse instaura decît în urma unei rupturi între limbaj și reprezentare? Organizarea internă a limbilor – ceea ce ele admit și ceea ce ele exclud pentru a putea să funcționeze – nu mai putea fi surprinsă decît în forma cuvintelor; însă, în ea însăși, această formă nu-și poate enunța propria-i lege decît prin raportare la stadiile ei anterioare, la transformările de care e susceptibilă, la modificările ce nu pot avea loc niciodată. Izolînd limbajul de ceea ce el reprezintă, acesta putea fi, firește, făcut să apară pentru întîia oară în propria lui legalitate, ceea ce, pe de altă parte, condamna la imposibilitatea de a-l surprinde și altundeva decît în istorie. Se știe prea bine că Saussure nu a putut scăpa de această vocație diacronică a filologiei decît cu prețul restaurării legăturii dintre limbaj și reprezentare, cu tot riscul reconstituirii unei „semiologii" care, în maniera gramaticii generale, definește semnul prin intermediul relației dintre două idei. Același eveniment arheologic s-a manifestat, prin urmare,în moduri parțial diferite, în ceea ce privește istoria naturală, și în ceea ce privește limbajul. Separînd caracterele viului și regulile gramaticii de legile unei reprezentări ce se analizează, a fost făcută posibilă istoricitatea vieții și a limbajului. În ordinea biologiei, însă, această istoricitate a avut nevoie de o istorie suplimentară, care trebuia să enunțe raporturile existente între individ și mediu; istoria vieții este, într-un anumit sens, exterioară istoricității interne a viului; iată motivul pentru care evoluționismul constituie o teorie biologică ce a avut drept condiție de posibilitate o biologie lipsită de evoluție – aceea a lui Cuvier. În schimb, istoricitatea limbajului își descoperă dintr-o dată, fără nici un intermediar, propria istorie; cele două comunică una cu alta din interior. În vreme ce biologia secolului al XIX-lea se va deplasa din ce în ce mai mult către exteriorul viului, spre cealaltă latură a sa, făcînd să devină tot mai permeabilă acea suprafață a corpului la care, în trecut, privirea naturalistului era nevoită să se oprească, filologia va aboli legăturile stabilite de către gramatician între limbaj și

istoria externă, pentru a putea proceda la definirea unei istorii interne. Iar aceasta, o dată consolidată în obiectivitatea ei, va putea servi drept fir director la reconstituirea, în beneficiul Istoriei propriu-zise, a evenimentelor îngropate cu totul în uitare.

V. LIMBAJUL DEVENIT OBIECT

Se poate remarca faptul că cele patru segmente teoretice pe care tocmai le-am analizat întrucît constituie, fără îndoială, solul arheologic al filologiei, corespund şi se opun punct cu punct segmentelor teoretice ce permiteau definirea gramaticii generale[1]. Mergînd în sens invers, dinspre ultimul spre primul dintre aceste segmente, observăm că teoria *înrudirii* limbilor (discontinuitate între marile familii lingvistice şi analogii interne în cadrul regimului de transformări) se opune teoriei *derivării*, care presupunea existenţa unor factori permanenţi de uzură şi de amestec acţionînd în mod identic asupra tuturor limbilor, pornind de la un principiu exterior şi cu efecte nelimitate. Teoria *radicalului* se opune teoriei *desemnării*: deoarece radicalul este o individualitate lingvistică ce poate fi izolată ca atare, care este interioară unui grup anumit de limbi şi care serveşte, înainte de toate, drept nucleu pentru formele verbale; în vreme ce rădăcina, prelungind, în interiorul limbajului, natura şi strigătul, se epuiza pînă la a nu mai rămîne altceva decît o sonoritate transformabilă la nesfîrşit şi a cărei unică funcţie era aceea a unui prim decupaj nominal al lucrurilor. În mod asemănător, studierea *variaţiilor interne* ale unei limbi se opune teoriei *articulării* reprezentative: aceasta definea şi individualiza cuvintele unele în raport cu altele raportîndu-le la conţinutul pe care ele puteau să-l semnifice; articularea limbajului era analiza vizibilă a reprezentării; acum, cuvintele se caracterizează în primul rînd prin morfologia lor şi prin totalitatea mutaţiilor pe care fiecare sonoritate a lor în parte le poate, eventual, suferi. În sfîrşit – şi mai cu seamă –, *analiza internă* a limbii se opune primatului pe care

[1] Cf. *supra*, p. 135.

gîndirea clasică îl acorda verbului *a fi*: acesta domnea nestingherit la marginile limbajului, deopotrivă pentru că era liantul originar al cuvintelor și deținătorul puterii fundamentale de a afirma; el marca pragul limbajului, îi indica specificitatea și îl lega, într-un mod ce nu putea fi trecut cu vederea, de formele gîndirii. Analiza independentă a structurilor gramaticale, așa cum este ea practicată cu începere din secolul al XIX-lea, izolează, din contră, limbajul, îl tratează ca pe o organizare autonomă și rupe legăturile pe care el le întreținea cu judecățile, atribuirea și afirmația. Trecerea ontologică pe care verbul *a fi* o asigura între vorbire și gîndire este, în felul acesta, întreruptă; dintr-o dată, limbajul dobîndește un mod de a fi propriu. Și tocmai acest mod de fi al lui este deținătorul legilor de care el începe să asculte.

Ordinea clasică a limbajului s-a închis acum asupra ei înseși. Și-a pierdut transparența și funcția de prim ordin pe care o deținea în domeniul cunoașterii. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, limbajul era desfășurarea imediată și spontană a reprezentărilor; în limbaj, înainte de toate, își primeau reprezentările primele lor semne, își decupau și regrupau trăsăturile comune și instaurau raporturi de identitate și de atribuire; limbajul era un mod de cunoaștere, iar cunoașterea – de drept – un discurs. Raportat la oricare alt mod de cu-noaștere, limbajul deținea, deci, o poziție privilegiată: lucrurile lumii nu puteau fi cunoscute decît prin intermediul obligatoriu al limbajului. Nu pentru că ar fi făcut parte din lume printr-o întrepătrundere ontologică (precum în timpul Renașterii), ci pentru că era cea dintîi schiță a unei ordini în reprezentările lumii; pentru că era modalitatea inițială, inevitabilă, de a reprezenta reprezentările. Orice generalitate se forma în limbaj. Cunoașterea clasică era profund nominalistă. Începînd cu secolul al XIX-lea, limbajul se închide în sine, dobîndește o consistență proprie, desfășoară o istorie, niște legi și o obiectivitate care nu-i aparțin decît lui. A devenit un obiect al cunoașterii printre celelalte: alături de ființele vii, de bogății și valoare, de istoria evenimentelor și a oamenilor. El există, poate, în virtutea unor concepte proprii, însă analizele care-l iau drept obiect se situează la același nivel ca toate celelalte analize ce privesc cunoștințele empirice. Poziția privilegiată ce permitea *gramaticii generale* în același timp să fie o *Logică* și să se intersecteze cu aceasta este, din acest moment, abolită. A

cunoaşte limbajul nu mai înseamnă a te apropia la cea mai mică distanţă posibilă de cunoaşterea însăşi, ci a aplica, doar, metodele generale ale cunoaşterii în general unui domeniu particular al obiectivităţii.

Această nivelare a limbajului, care îl aduce la statutul de simplu obiect, este, totuşi, compensată în trei moduri. Mai întîi, datorită faptului că limbajul constituie o mediaţie necesară oricărui fel de cunoaştere ştiinţifică ce vrea să se manifeste ca discurs. Degeaba este el însuşi dispus, desfăşurat şi analizat sub privirea unei ştiinţe, căci reînvie fără încetare – de cum se pune problema ca acesta să spună ceea ce ştie – pe latura subiectului care cunoaşte. De aici, două preocupări constante în secolul al XIX-lea. Una constă în voinţa de neutralizare şi, parcă, de şlefuire a limbajului ştiinţific pînă acolo încît, dezarmat de orice singularitate proprie, curăţat de accidente şi improprietăţi – ca şi cum acestea nu ar aparţine propriei sale esenţe –, el să poată deveni reflectarea exactă, dublul meticulos, oglinda perfect limpede a unei cunoaşteri, ea însăşi non-verbală. Este visul pozitivist al unui limbaj menţinut la nivelul a ceea ce se cunoaşte: un limbaj-tablou, asemenea, desigur, aceluia la care visa Cuvier, atunci cînd considera că ştiinţa ar trebui să aspire a deveni o „copie" a naturii; faţă în faţă cu lucrurile, discursul ştiinţific ar fi „tabloul" acestora; însă cuvîntul „tablou" are în acest context un sens fundamental diferit de acela pe care-l avea în secolul al XVIII-lea; atunci, era vorba de ordonarea naturii prin intermediul unei table constante a identităţilor şi a diferenţelor, căreia limbajul îi punea la dispoziţie o primă *grilă*, aproximativă şi rectifiabilă; acum, limbajul este de asemenea tablou, dar în sensul că, despovărat de intricarea ce-i conferea un rol nemijlocit clasificator, el se menţine la o anumită distanţă de natură, pentru a o înşela prin propria-i docilitate şi a-i fura, pînă la urmă, portretul fidel[1]. Cea de-a doua preocupare – total diferită de prima, însă corelativă ei – a constat în căutarea unei logici independente de gramatici, vocabulare, forme sintetice, cuvinte: o logică în stare să scoată la lumină şi să utilizeze implicaţiile universale ale gîndirii, ţinîndu-le, însă, la adăpost de particularităţile unui limbaj gata constituit care ar putea să le ocul-

[1] Cf. G. Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles*, p. 4.

teze. Era necesar ca, exact în epoca în care limbile deveneau obiecte ale filologiei, să-şi facă apariţia, prin Boole, o logică simbolică: pentru că, în ciuda unor asemănări de suprafaţă şi a cîtorva analogii tehnice, acum nu mai era vorba, ca în epoca clasică, de constituirea unui limbaj universal, ci de reprezentarea formelor şi înlănţuirilor gîndirii în afara oricărui limbaj; dat fiind că limbajul devenea obiect al unor ştiinţe, trebuia inventată o limbă care să fie mai mult simbolism decît limbaj, şi care, pe acest temei, să facă vizibilă gîndirea în chiar mişcarea care-i permite acesteia să cunoască. Am putea, într-un anumit sens, spune că *algebra logică* şi *limbile indo-europene* sînt, într-un anumit sens, două produse rezultate din disocierea *gramaticii generale*: limbile indoeuropene indicînd alunecarea limbajului pe latura obiectului cunoscut, algebra simbolică semnalînd mişcarea ce-l face să basculeze pe direcţia actului de a cunoaşte, făcîndu-l să se lepede de orice formă gata constituită. Ar fi însă total insuficientă enunţarea faptului ca atare numai în această formă pur negativă: la nivel arheologic, condiţiile de posibilitate ale unei logici nonverbale şi cele ale unei gramatici istorice sînt aceleaşi. Solul lor de pozitivitate este identic.

Cea de-a doua formă de compensare a nivelării limbajului este valoarea critică atribuită studierii lui. Devenit realitate istorică densă şi consistentă, limbajul este acum sediul tradiţiilor, al deprinderilor mute ale gîndirii şi al spiritului obscur al popoarelor; în el se acumulează o memorie fatală, care nici măcar nu se cunoaşte pe sine ca memorie. Exprimîndu-şi gîndurile în cuvinte peste care nu sînt stăpîni, adăpostindu-le în forme verbale ale căror dimensiuni istorice le scapă, oamenii, care cred că vorbele pe care le spun ascultă de ei, nu ştiu că ei sînt, de fapt, cei care se supun imperativelor lor. Dispunerea gramaticală a unei limbi este aprioricul a ceea ce se poate enunţa prin acea limbă. Adevărul discursului este vînat de filologie. De unde necesitatea de a regresa de la opinii, filosofii şi chiar ştiinţe pînă la cuvintele care le-au făcut posibile şi, mai departe, pînă la o gîndire a cărei prospeţime nu s-ar fi lăsat, încă, prinsă în plasa gramaticilor. Devine, în felul acesta, lesne de înţeles revirimentul, deosebit de marcat în secolul al XIX-lea, al tuturor tehnicilor exegetice. Această reapariţie se datorează faptului că limbajul şi-a recăpătat densitatea misterioasă care-i fusese proprie în

perioada Renaşterii. De data aceasta, însă, nu va mai fi vorba de regăsirea unei vorbiri originare îngropate în limbaj, ci de problematizarea cuvintelor pe care le vorbim, de denunţarea pliului gramatical al tuturor ideilor noastre, de spulberarea miturilor ce ne animă cuvintele, ca şi de a face din nou sonoră şi audibilă partea de tăcere pe care orice discurs o aduce cu sine în momentul cînd se enunţă. Cartea întîi a *Capitalului* este o exegeză a „valorii"; întreaga operă a lui Nietzsche – o exegeză a cîtorva cuvinte greceşti; opera lui Freud – exegeza tuturor acelor fraze mute care susţin şi în acelaşi timp sapă discursurile noastre aparente, fantasmele, visele şi corpul nostru. Filologia, ca analiză a ceea ce se spune în adîncul discursului, a devenit forma modernă a criticii. Acolo unde, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, se punea problema fixării limitelor cunoaşterii, se va căuta, de acum înainte, dezmembrarea sintaxelor, ruperea modurilor constrîngătoare de a vorbi, întoarcerea cuvintelor în direcţia a tot ce se spune prin ele şi în pofida lor. Dumnezeu este, poate, nu atît un *dincolo* al cunoaşterii, cît un fel de *dincoace* al frazelor pe care le rostim; iar omul occidental nu poate fi despărţit de Dumnezeu nu din cauza existenţei unei propensiuni invincibile de a trece peste limitele experienţei, ci pentru că limbajul său îl suscită neîncetat pe Dumnezeu în umbra legilor lui: „Mă tem că nu ne vom debarasa de Dumnezeu cîtă vreme vom continua să credem în gramatică[1]". În secolul al XVI-lea, interpretarea începea cu lumea (lucruri şi texte deopotrivă) şi sfîrşea cu Verbul divin care se descifra în ea; interpretarea noastră, în tot cazul aceea care s-a format în secolul al XIX-lea, merge de la oameni, de la Dumnezeu, de la cunoştinţe şi himere, la cuvintele care le fac pe toate acestea posibile; iar ceea ce ea descoperă este nu atotputernicia unui discurs prim, ci faptul că, înainte chiar de a pronunţa cel mai neînsemnat dintre cuvinte, noi sîntem deja dominaţi şi îmbibaţi de limbaj. Bizar, comentariul căruia i se dedică critica modernă: dat fiind că nu merge de la constatarea că există limbaj la descoperirea a ceea ce acesta vrea să spună, ci de la desfăşurarea discursului manifest la evidenţierea limbajului în fiinţa sa brută.

[1] Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* (trad. fr., 1911), p. 130.

Metodele de interpretare stau deci, în gîndirea modernă, față în față cu tehnicile de formalizare: primele cu pretenția lor de a face limbajul să vorbească sub el însuși, cît mai aproape de ceea ce se spune în el, fără el; cele din urmă cu pretenția de a controla orice limbaj eventual și de a-l plasa sub legea a ceea ce este cu putință să fie spus. Interpretarea și formalizarea au devenit cele două mari forme de analiză caracteristice epocii noastre: nici nu cunoaștem, la drept vorbind, altele. Cunoaștem noi, însă, raporturile dintre exegeză și formalizare, sîntem noi, oare, în stare să le controlăm și să le dominăm? Căci dacă exegeza ne conduce mai puțin spre un discurs prim și mai mult spre existența nudă a ceva de felul unui limbaj, nu va fi ea, prin urmare, obligată să enunțe numai formele pure ale limbajului, înainte chiar ca acesta să fi căpătat vreun sens? Iar pentru a formaliza ceea ce se presupune a fi un limbaj nu trebuie, oare, să fi practicat în prealabil un minimum de exegeză și să fi interpretat măcar toate acele întruchipări mute ca voind să spună ceva? Este mai mult decît adevărat că, în zilele noastre, separația dintre interpretare și formalizare ne presează și ne domină. Însă această separație nu este chiar atît de riguroasă, bifurcația pe care ea o trasează nu se afundă destul de adînc în cultura noastră, cele două brațe ale ei sînt în mult prea mare măsură contemporane pentru a ne autoriza să afirmăm că ea prescrie doar o alegere simplă sau că ne invită să optăm între trecutul care credea în sens și prezentul (viitorul) care descoperă semnificantul. Este vorba în realitate de două tehnici corelative al căror sol comun de posibilitate îl formează ființa limbajului, așa cum a luat aceasta naștere la începutul epocii moderne. Supraînălțarea critică a limbajului, menită a compensa nivelarea lui ca obiect, implica apropierea lui atît de un act de cunoaștere curățat de orice cuvînt, cît și de ceea ce nu se poate cunoaște în fiecare dintre discursurile noastre. Limbajul trebuia fie făcut transparent față de formele cunoașterii, fie înfundat în conținuturile inconștientului. Ceea ce explică cum nu se poate mai bine dubla cale pe care a apucat-o secolul al XIX-lea, în direcția formalismului gîndirii și în aceea a descoperirii inconștientului – spre Russel și spre Freud. Ceea ce explică, de asemenea, și tentativele de a întoarce una spre cealaltă și de a face să se intersecteze aceste două direcții: de exemplu, încercarea de a scoate la lumină formele pure care se impun inconștientului nostru înaintea,

chiar, a oricărui conținut; sau străduința de a aduce pînă în discursul nostru solul de experiență, sensul de a fi, orizontul trăit al tuturor cunoștințelor noastre. Structuralismul și fenomenologia își află aici, fiecare în conformitate cu propria ordine, spațiul general care le definește *locul comun*.

În sfîrșit, ultima dintre compensările nivelării limbajului, cea mai importantă și, totodată, cea mai neprevăzută, este apariția literaturii. A literaturii ca atare, căci, încă de la Dante și de la Homer, nu a încetat să existe, în lumea occidentală, o formă de limbaj pe care noi, cei de astăzi, o numim „literatură". Însă cuvîntul este de dată recentă, cum recentă este în cultura noastră și izolarea unui limbaj a cărui modalitate proprie este aceea de a fi „literar". Aceasta pentru că, la începutul secolului al XIX-lea, în momentul în care limbajul se adîncea în densitatea lui de obiect și se lăsa parcurs, de la un cap la celălalt, de o cunoaștere, el se reconstituia, în același timp, în alt loc, sub o formă independentă de sine stătătoare, dificil de abordat, absorbită exclusiv de misterul propriei nașteri și concentrată în totalitate în actul pur de a scrie. Literatura este contestarea filologiei (căreia îi este, totuși, soră geamănă): ea readuce limbajul de la gramatică la puterea nudă de a vorbi, unde întîlnește ființa sălbatică și imperioasă a cuvintelor. De la revolta romantică îndreptată împotriva unui discurs împietrit în propriul ceremonial și pînă la descoperirea mallarméeană a cuvîntului ca putere neputincioasă, se poate cu ușurință observa care a fost, de-a lungul secolului al XIX-lea, funcția literaturii în raport cu modul modern de a fi al limbajului. Pe fondul acestui joc esențial, tot restul nu este decît efect: literatura se deosebește din ce în ce mai mult de discursul de idei și se închide, treptat, într-o intranzitivitate radicală; ea se desprinde de toate valorile care o puteau face să circule în epoca clasică (gustul, plăcerea, naturalețea, adevărul) și face să apară, în interiorul propriului ei spațiu, tot ce poate asigura contestarea ludică a acestor valori (scandalosul, urîtul, imposibilul); rupe cu orice fel de definire după criteriul „genurilor", ca forme adaptate unei ordini a reprezentărilor, și se transformă în pura și simpla manifestare a unui limbaj ce nu cunoaște altă lege decît pe aceea a afirmării – împotriva tuturor celorlalte discursuri – a propriei sale existențe abrupte; astfel încît literaturii nu-i mai rămîne decît să se curbeze într-o neîncetată întoarcere la sine,

ca și cum discursul ei nu ar putea avea alt conținut decît spunerea propriei lui forme: ea se adresează sieși ca subiectivitate scriitoare sau încearcă să-și aproprie, prin chiar mișcarea care-i dă naștere, esența întregii literaturi; și, în felul acesta, toate căile ei converg spre vîrful cel mai fin – unic, instantaneu și, totuși, absolut universal –, spre simplul act de a scrie. În momentul în care limbajul, ca vorbire curentă, devine obiect al cunoașterii, îl vedem reapărînd într-o modalitate perfect opusă, sub forma tăcutei și meticuloasei așterneri a cuvîntului pe albul imaculat al hîrtiei, acolo unde el nu poate avea nici sonoritate și nici interlocutor, și unde nu are nimic altceva de spus decît pe sine însuși și nimic altceva de făcut decît să pîlpîie în strălucirea ființei sale.

CAPITOLUL IX

Omul şi dublurile sale

I. REÎNTOARCEREA LIMBAJULUI

O dată cu venirea pe lume a literaturii, cu reîntoarcerea exegezei şi preocuparea pentru formalizare, o dată cu constituirea unei filologii, pe scurt, o dată cu reapariţia într-o multitudine de ipostaze a limbajului, ordinea gîndirii clasice poate, în sfirşit, să dispară. În acest moment ea pătrunde, pentru orice privire ulterioară, într-o zonă de umbră. Deşi poate că nu de întuneric ar fi cel mai nimerit să vorbim, ci mai curînd de un fel de lumină tulbure, fals evidentă, care ascunde mai mult decît manifestă: ni se pare, într-adevăr, că ştim totul despre cunoaşterea clasică dacă înţelegem că este raţionalistă, că acordă, începînd cu Galilei şi Descartes, un privilegiu absolut Mecanicii, că presupune o ordonare generală a naturii, că admite existenţa unei posibilităţi de analiză îndeajuns de radicală pentru a descoperi elementul şi originea, dar că presimte totuşi, deja, prin intermediul şi în pofida tuturor acestor concepte ale înţelegerii, mişcarea vieţii, consistenţa istoriei şi dezordinea, dificil de controlat, a naturii. A nu recunoaşte, însă, gîndirea clasică decît după astfel de semne înseamnă a-i ignora alcătuirea fundamentală; înseamnă a ignora cu desăvîrşire raportul dintre astfel de manifestări şi ceea ce le făcea posibile. Şi, la urma urmelor, cum (altfel decît cu ajutorul unei tehnici laborioase şi lente) ar mai putea fi redescoperit complicatul raport dintre reprezentări, identităţi, ordini, cuvinte, fiinţe naturale, dorinţe şi interese, din clipa în care toată această imensă reţea se destramă, nevoile încep să-şi organizeze producţia în funcţie numai de ele însele, fiinţele se repliază în jurul funcţiilor esenţiale ale vieţii, cuvintele se îngreuiază cu propria lor istorie materială, într-un cuvînt, din clipa în care identităţile proprii reprezentării încetează de a mai manifesta fără nici un fel de rezerve şi fără rest ordinea fiinţelor? Întregul sistem de grile ce analiza succesiunea de reprezentări

(minuscula serie temporală ce se derula în mintea oamenilor), cu scopul de a o face să basculeze, de a o fixa, de a o desfășura și a o distribui într-un tablou imuabil, toate acele șicane pe care le constituiau cuvintele și discursul, caracterele și clasificarea, echivalențele și schimbul, toate au fost acum abolite, astfel încît a devenit dificil de regăsit modul în care tot acest ansamblu a putut, totuși, să funcționeze. Ultima dintre „piesele" dislocate – a cărei dispariție ne-a înstrăinat pentru totdeauna de gîndirea clasică – a fost tocmai cea dintîi dintre grile: discursul, care asigura desfășurarea inițială, spontană și naivă a reprezentării sub formă de tablou. În momentul în care discursul a încetat să mai existe și să mai funcționeze în interiorul reprezentării, ca o primă punere în ordine a acesteia, gîndirea clasică a încetat, pe loc, să ne mai fie direct accesibilă.

Pragul dintre clasicism și modernitate (cuvintele contează, aici, prea puțin – să spunem, atunci, dintre preistorie și ceea ce continuă să ne fie contemporan) a fost definitiv trecut atunci cînd cuvintele au încetat să mai intersecteze reprezentările și să mai țină spontan sub control cunoașterea lucrurilor. La începutul secolului al XIX-lea, ele își regăsesc vechea și misterioasa lor consistență; nu, însă, pentru a se reîntoarce în curba lumii, care le adăpostise în timpul Renașterii, și nici pentru a se amesteca printre lucruri în cadrul unui sistem circular de semne. Desprins de reprezentare, limbajul nu mai există, începînd din acel moment și pînă în ziua de azi, decît în mod dispersat: pentru filologi, cuvintele sînt tot atîtea obiecte gata constituite și depozitate de istorie; pentru cei dornici de formalizare, limbajul trebuie să renunțe la conținutul lui concret și să nu mai lase să apară decît formele universal valabile ale discursului; dacă, în schimb, se urmărește interpretarea, cuvintele devin text ce trebuie fracturat pentru a lăsa să iasă la lumină sensul celălalt, acela pe care ele îl ascund; în sfîrșit, i se întîmplă limbajului să izvorască, și numai pentru el însuși, sub forma unui act de a scrie ce nu mai trimite decît la el însuși. Această împrăștiere conferă limbajului, dacă nu un privilegiu, atunci măcar un destin aparte în comparație cu acela al muncii sau al vieții. Căci atunci cînd tabloul istoriei naturale a sărit în aer, ființele vii nu s-au risipit, ci, dimpotrivă, s-au regrupat în jurul misterului vieții; cînd analiza clasică a bogățiilor s-a evaporat, procesele

economice s-au regrupat, la rîndul lor, în jurul producției și a ceea ce o face posibilă; în schimb, atunci cînd unitatea gramaticii generale – discursul – a încetat să mai existe, limbajul a reapărut în moduri de a fi multiple, a căror unitate nu mai putea fi, evident, restaurată. Acesta este, probabil, motivul principal pentru care reflecția filosofică s-a ținut multă vreme departe de limbaj. În vreme ce căuta cu obstinație, în direcția vieții și a muncii, care să-i fie obiect, sau model conceptual, sau sol autentic și fundamental, ea nu acorda limbajului decît o atenție cu totul fugară, piezișă; principala problemă care se punea, pentru ea, era aceea de a îndepărta obstacolele pe care limbajul le putea, eventual, opune misiunii ei; cuvintele trebuiau, de exemplu, curățate de conținuturile mute ce le înstrăinau, limbajul trebuia elasticizat și făcut, din interior, aproape fluid pentru ca, eliberat, astfel, de spațializările caracteristice înțelegerii, el să poată reda mișcarea și durata proprii vieții. Limbajul nu a reintrat direct și pentru el însuși în cîmpul gîndirii decît abia la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Am putea chiar spune în secolul XX, dacă Nietzsche, filologul – și cît era el de înțelept, cît de multe știa, ce cărți bune a scris el și în acest domeniu! –, nu ar fi fost cel dintîi care să apropie sarcina filosofiei de o reflecție radicală asupra limbajului.

Și iată că acum, în acest spațiu filosofico-filologic deschis, pentru noi, de către Nietzsche, limbajul irupe într-o multiplicitate enigmatică pe care ne revine misiunea să o luăm în stăpînire. Își fac, acum, apariția, ca tot atîtea proiecte (sau simple himere, cine poate ști deocamdată?), atît temele unei formalizări universale a tuturor discursurilor, atît cele ale unei exegeze totale a lumii, care să fie, deopotrivă, și perfecta ei demistificare, cît și temele unei teorii generale a semnelor; ca și tema (fără îndoială, prima din punct de vedere istoric) unei transmutări fără rest, a unei resorbții exhaustive a tuturor discursurilor într-un singur cuvînt, a tuturor cărților într-o singură pagină, a întregii lumi într-o singură carte. Enorma misiune căreia i s-a dedicat, pînă la moarte, Mallarmé este aceea sub care continuăm să stăm și acum; în bîlbîiala ei, ea cuprinde toate eforturile noastre de azi de a supune rigorilor unei unități poate imposibile ființa fărîmițată a limbajului. Efortul lui Mallarmé de a închide toate discursurile posibile în fragila consistență a cuvîntului, în infima și materiala dîră

neagră lăsată de cerneală pe hîrtie, constituie, de fapt, un răspuns la întrebarea pe care Nietzsche o impunea filosofiei. Pentru Nietzsche nu era vorba de a ști ce-sînt, în sine, binele și răul, ci de a afla la cine se face referire, sau, mai exact, *cine vorbește* atunci cînd, pentru a se referi la sine însuși, se spune *Agathos*, și, pentru a se referi la ceilalți – *Deilos*[1]. Căci întreg limbajul e concentrat acolo, în cel ce *ține* discursul și, mai profund, *deține* cuvîntul. La întrebarea nietzscheeană: „Cine vorbește?", Mallarmé răspunde, neîncetînd a-și relua de la capăt răspunsul, spunînd că ceea ce vorbește este, în singurătatea lui deplină, în vibrația lui fragilă, în neantul lui, cuvîntul însuși – nu sensul cuvîntului, ci ființa lui enigmatică și precară. Și în vreme ce Nietzsche nu încetează de a pune această întrebare referitoare la cel care vorbește, ajungînd pînă la urmă să pătrundă el însuși înăuntrul acestei interogații, pentru a o întemeia pe el însuși, ca subiect vorbitor și întrebător – *Ecce homo* –, Mallarmé nu încetează să se retragă din propriul limbaj, ajungînd să nu mai voiască a figura altfel decît ca simplu executant în cadrul unei pure ceremonii a Cărții, în care discursul ia ființă din sine însuși. Este foarte posibil ca toate întrebările ce ne întreținem, în zilele noastre, curiozitatea (Ce este limbajul? Ce este un semn? Ceea ce, în lume, în gesturile noastre, în întregul blazon enigmatic al comportamentelor noastre, în visele și în bolile noastre pare a fi mut, oare vorbește, și în ce limbaj, după regulile cărei gramatici? Este, oare, totul semnificant, și dacă da, pentru cine și conform căror legi? Care este raportul dintre limbaj și ființă, și oare numai ființei i se adresează de fiecare dată limbajul, acela, cel puțin, care vorbește cu adevărat? Ce este prin urmare acest limbaj care nu spune nimic, nu tace niciodată și pe care obișnuim să-l numim „literatură"?), este, deci, foarte posibil ca toate aceste întrebări să se pună, astăzi, în intervalul niciodată parcurs pînă la capăt dintre întrebarea lui Nietzsche și răspunsul dat de Mallarmé.

Știm, acum, de unde ne vin aceste întrebări. Ele au fost făcute posibile de faptul că, la începutul secolului al XIX-lea, legea discursului s-a desprins de reprezentare, făcînd ca ființa limbajului să se fragmenteze; ele, însă, au devenit necesare abia atunci cînd, prin Nietzsche și prin Mallarmé, gîndirea a fost readusă în mod violent, înspre limbajul însuși, înspre

[1] Nietzsche, *Genealogia moralei*, vol. I, paragraful 5.

modul lui de a fi unic şi dificil. Întreaga curiozitate a gîndirii noastre se concentrează, acum, în întrebarea: Ce este limbajul, cum trebuie, oare, să-l circumscriem pentru a-l face să apară în el însuşi, în plenitudinea fiinţei sale? Într-un anumit sens, această întrebare o continuă pe aceea referitoare, în secolul al XIX-lea, la viaţă şi la muncă. Dar statutul acestei căutări, ca şi al tuturor întrebărilor care o ramifică, nu este cu desăvîrşire limpede. Trebuie oare să presimţim în ea naşterea, mai puţin chiar, cea dintîi rază de lumină a unei zile ce abia se anunţă, dar prin intermediul căreia ştim deja că gîndirea – această gîndire care vorbeşte de mii de ani fără a şti ce înseamnă a vorbi şi nici măcar că vorbeşte – se va reapropria pe de-a-ntregul, iluminîndu-se, din nou, în fulgerul fiinţei? Nu este oare tocmai ceea ce pregătea Nietzsche atunci cînd, înlăuntrul limbajului său, el ucidea deopotrivă omul şi pe Dumnezeu, promiţînd astfel, o dată cu Reîntoarcerea, strălucirea înmulţită şi reînnoită a zeilor? Sau, dimpotrivă, trebuie pur şi simplu să admitem că existenţa atîtor întrebări referitoare la limbaj nu face altceva decît să continue şi, în cel mai bun caz, să împlinească acel eveniment de ale cărui existenţă şi prime consecinţe arheologia ne înştiinţase încă de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea? În acest din urmă caz, fracţionarea limbajului, contemporană cu obiectivarea lui filologică, nu ar fi decît consecinţa cea mai recent vizibilă (dat fiind că este şi cea mai ascunsă şi mai importantă) a fracturării ordinii clasice; străduindu-ne să dominăm această ruptură şi să facem limbajul să apară în plenitudinea sa, noi nu am face, de fapt, decît să desăvîrşim ceea ce s-a petrecut înainte de noi şi fără noi, către sfîrşitul secolului al XVIII-lea. În ce ar consta, atunci, această împlinire? Dorind să reconstituim unitatea pierdută a limbajului, ducem noi, oare, pînă la ultimele ei consecinţe o gîndire care este proprie secolului al XIX-lea, sau ne adresăm, mai degrabă, unor forme care deja nu mai sînt compatibile cu această gîndire? Risipirea limbajului este, într-adevăr, legată fundamental de evenimentul arheologic al dispariţiei Discursului. Regăsirea, într-un spaţiu unic, a marelui joc al limbajului ar putea însemna tot atît de bine un salt decisiv în direcţia unei forme cu totul noi de gîndire, ca şi închiderea asupra lui însuşi a unui mod de cunoaştere constituit în secolul trecut.

Este adevărat că nu știu să răspund la aceste întrebări și, dinaintea acestor alternative, asupra cărui termen s-ar cuveni să mă opresc. Nu-mi dau nici măcar seama dacă va veni o zi cînd voi putea răspunde la ele sau dacă voi avea vreodată motivele s-o fac. Totuși, știu acum de ce pot, ca toată lumea, să mi le pun – și nu pot, astăzi, să nu mi le pun. Numai cei ce nu știu să citească se vor mira că am învățat mai clar acest lucru de la Cuvier, Bopp și Ricardo decît de la Kant sau Hegel.

II. LOCUL REGELUI

În fața atîtor necunoașteri și întrebări rămase fără răspuns ar trebui, desigur, să ne oprim: aici este sfîrșitul discursului și reînceputul, poate, al muncii. Ar mai fi cu toate acestea cîteva cuvinte de spus. Cuvinte al căror statut este, fără îndoială, dificil de justificat, căci este vorba de introducerea în ultima clipă în scenă, ca printr-o lovitură de teatru artificială, a unui personaj ce nu figurase încă nici o clipă în marele spectacol clasic al reprezentărilor. Sîntem ispitiți să întrevedem legea prealabilă a acestui joc în tabloul *Meninele**, în care reprezentarea este reprezentată în toate momentele sale: pictorul, paleta, întinsa suprafață întunecată a pînzei răsucite cu spatele, tablourile atîrnate pe pereți, spectatorii care privesc, încadrați la rîndul lor de cei ce-i privesc; și, în sfîrșit, în centru, în inima reprezentării, în imediata apropiere a ceea ce este cu adevărat esențial – oglinda, înfățișînd ceea ce este reprezentat, dar printr-o oglindire atît de îndepărtată, atît de înghițită de un spațiu ireal, atît de străină de privirile întoarse în alte direcții, încît nu mai este decît reduplicarea cea mai palidă cu putință a reprezentării. Toate liniile interioare ale tabloului, și mai cu seamă cele care vin dinspre oglindirea centrală, arată tocmai spre ceea ce este reprezentat, dar lipsește. Acesta este deopotrivă obiect – fiind ceea ce artistul reprezentat tocmai copiază pe pînza sa – și subiect – dat fiind că ceea ce pictorul are sub priviri, în timp ce se reprezintă pe sine însuși la lucru, este el însuși, și dat fiind, apoi, că privirile figurate pe

* *Las Meninas*, în spaniolă *Însoțitoarele*. Cf. *supra* pp. 16-29 *(n. tr.)*.

suprafața tabloului sînt ațintite în direcția acestui amplasament fictiv al regescului personaj care este, în realitate, locul pictorului, dat fiind că, pînă la urmă, ocupantul acestui loc ambiguu, în care alternează, ca într-o zbatere neîncetată de pleoape, pictorul și suveranul, este spectatorul a cărui privire transformă tabloul într-un obiect, reprezentare pură a acestei absențe esențiale. Atîta doar că absența aceasta nu este o lacună, decît cel mult pentru discursul ce descompune anevoie tabloul, căci ea nu încetează nici o clipă de a fi locuită, și încă în chip real, după cum o arată atenția încordată a pictorului reprezentat, respectul manifestat de personajele pe care tabloul le înfățișează, prezența marii pînze văzute invers, ca și propria noastră privire pentru care există acest tablou și pentru care, din adîncul timpurilor, a fost el astfel orînduit.

În gîndirea clasică, acela pentru care reprezentarea există și care se reprezintă pe sine însuși în ea, recunoscîndu-se în chip de imagine sau de oglindire, acela care ține în mînă toate firele întrețesute ale „reprezentării în tablou" — acela nu este nici o clipă prezent ca atare. Înainte de sfîrșitul secolului al XVIII-lea, *omul* nu exista. Cum nu existau nici forța vieții, fertilitatea muncii ori consistența istorică a limbajului. Omul este o creatură de dată foarte recentă, pe care demiurgia cunoașterii a fabricat-o cu mîinile sale, cu mai puțin de două sute de ani în urmă: el, însă, a îmbătrînit atît de rapid, încît nu ne-a fost deloc greu să ne imaginăm că aşteptase în umbră vreme de mii de ani clipa cînd se va face, în sfîrșit, lumină și va putea și el să se facă, în sfîrșit, cunoscut. Se va putea, desigur, susține că gramatica generală, istoria naturală, analiza bogățiilor erau, dintr-un anumit punct de vedere, niște modalități de recunoaștere a omului. Nu trebuie, însă, să amestecăm lucrurile. Căci nu încape îndoială că științele naturale au tratat omul ca pe o specie sau ca pe un gen: discuția referitoare la problema raselor, din secolul al XVIII-lea, este grăitoare în acest sens. Pe de altă parte, gramatica și economia utilizau noțiuni precum nevoia, dorința, memoria, imaginația. Nu exista, însă, o conștiință epistemologică a omului ca atare. *Epistema* clasică este articulată pe direcții ce nu rezervă omului nici un domeniu propriu și specific. Iar dacă se va insista, obiectîndu-se că, totuși, nici o altă epocă nu a acordat mai mult spațiu naturii umane, nu i-a asigurat un statut mai stabil, mai definitiv, oferit cu mai multă generozitate

discursului, am fi tentaţi să răspundem că însuşi conceptul de natură umană şi modul în care el funcţiona excludeau posibilitatea de existenţă a unei ştiinţe clasice despre om.

Trebuie observat faptul că, în *epistema* clasică, funcţiile „naturii" şi cele ale „naturii umane" se opun punct cu punct: natura, graţie jocului unei juxtapuneri reale şi dezordonate, face ca diferenţa să apară în continuum-ul ordonat al fiinţelor; natura umană duce la apariţia identicului în lanţul dezordonat al reprezentărilor, prin jocul unei etalări a imaginilor. Una implică bruierea unei istorii în vederea constituirii de peisaje actuale; cealaltă presupune compararea unor elemente inactuale ce destramă o suită cronologică. În pofida acestei opoziţii, sau mai curînd tocmai prin intermediul ei, vedem schiţîndu-se raportul pozitiv dintre natură şi natura umană. Ambele utilizează, într-adevăr, elemente identice (identicul, continuum-ul, diferenţa insesizabilă, succesiunea neîntreruptă); amîndouă fac să apară, pe o tramă lipsită de întreruperi, posibilitatea unei analize generale care permite repartizarea identităţilor izolabile şi a diferenţelor vizibile într-un spaţiu tabular şi într-o suită ordonată. Însă ele nu pot reuşi acest lucru una fără cealaltă, şi tocmai acesta este modul în care ele comunică între ele. Într-adevăr, datorită puterii pe care o are de-a se reduplica (în imaginaţie şi în amintire, ca şi în atenţia multiplă care compară), lanţul reprezentărilor poate să regăsească, dedesubtul dezordinii pămîntene, pînza fără lacune a fiinţelor; memoria, la început întîmplătoare şi aflată în voia reprezentărilor, aşa cum acestea îşi fac apariţia, începe, încetul cu încetul, să se fixeze sub forma unui tablou general a tot ce există; iar omul poate atunci să cuprindă lumea în suveranitatea unui discurs care are puterea de a reprezenta propria reprezentare. În actul de a vorbi, sau, mai precis (pentru a ne menţine cît mai aproape de ceea ce este esenţial pentru experienţa clasică a limbajului), în actul de *a numi*, natura umană, ca pliere a reprezentării asupra ei înseşi, transformă suita lineară a gîndurilor într-un tabel constant de fiinţe parţial diferite: discursul înăuntrul căruia ea îşi reduplică reprezentările, manifestîndu-le, o leagă de natură. Invers, lanţul fiinţelor este legat de natura umană prin jocul naturii: dat fiind că lumea reală, aşa cum se oferă ea privirilor, nu este pur şi simplu derularea lanţului fundamental al fiinţelor, ci lasă să se întrevadă numai fragmente amestecate – repetate şi discontinue

– ale acestuia, seria reprezentărilor mentale nu este obligată să urmeze calea continuă a diferenţelor imperceptibile; extremele se ating, aceleaşi lucruri se oferă de mai multe ori; trăsăturile identice se suprapun în memorie; diferenţele încep să sară în ochi. În felul acesta, marea pînză nesfîrşită şi continuă se întipăreşte sub formă de caractere distincte, de trăsături mai mult sau mai puţin generale, de mărci de identificare. Deci, de cuvinte. Lanţul fiinţelor devine discurs, stabilind în felul acesta legături cu natura umană şi cu seria reprezentărilor.

Această interconectare a naturii cu natura umană, pe baza a două funcţii opuse dar complementare – dat fiind că nu se pot exercita una fără cealaltă – are importante consecinţe teoretice. Pentru gîndirea clasică, omul nu se integrează în natură prin intermediul acelei „naturi" regionale, limitate şi specifice care îi este conferită de drept, prin naştere, la fel precum tuturor celorlalte fiinţe. Natura umană nu face parte din natură decît graţie mecanismelor cunoaşterii şi funcţionării acestora; sau, mai curînd, în marea orînduire a *epistemei* clasice, natura, natura umană şi raporturile dintre ele sînt nişte momente funcţionale bine definite şi dinainte prevăzute. Iar omul, ca realitate substanţială şi primă, ca obiect dificil şi ca subiect stăpîn peste orice fel de cunoaştere posibilă nu are nici un loc al său în această ordine. Temele moderne ale unui individ care trăieşte, vorbeşte şi munceşte în conformitate cu legile unei economii, ale unei filologii şi ale unei biologii, dar care, printr-un soi de răsucire interioară şi de recuprindere de sine, ar fi căpătat, prin chiar jocul acestor legi, dreptul de a le cunoaşte şi de a le scoate pe de-a-ntregul la lumină, ei bine, toate aceste teme, atît de familiare nouă şi atît de intim legate de existenţa „ştiinţelor umane" sînt pur şi simplu excluse de gîndirea clasică: nu era posibilă, în acea epocă, înălţarea, la marginea lumii, a staturii stranii a unei fiinţe a cărei natură (aceea care o determină, o înglobează şi o traversează de la începutul timpurilor) să consiste în cunoaşterea naturii şi, prin urmare, în cunoaşterea de sine ca fiinţă naturală.

În schimb, în punctul de întîlnire dintre reprezentare şi fiinţă, acolo unde se intersectează natura şi natura umană – în acel loc în care ni se pare astăzi a recunoaşte existenţa primă, irecuzabilă şi enigmatică a omului –, ceea ce gîndirea clasică face să apară este puterea discursului. Adică a limbajului, în măsura în care acesta reprezintă, a limbajului care numeşte,

decupează, combină, care înnoadă și deznoadă lucrurile, oferindu-le vederii prin transparența cuvintelor. În acest rol, limbajul transformă succesiunea de percepții în tablou și, invers, fragmentează continuum-ul ființelor, distingînd caractere. Acolo unde există discurs, reprezentările se etalează și se juxtapun; lucrurile se grupează și se articulează. Adevărata vocație a limbajului clasic a fost întotdeauna aceea de a se organiza în chip de „tablou": sub formă fie de discurs natural, de culegere a adevărului, de descriere a lucrurilor, de corpus de cunoștințe exacte sau de dicționar enciclopedic. Limbajul nu există așadar decît pentru a fi transparent; și-a pierdut consistența secretă care, în secolul al XVI-lea, îl preschimba într-un cuvînt ce trebuia descifrat laolaltă cu lucrurile lumii; dar nu a căpătat, încă, existența multiplă asupra căreia ne punem astăzi atîtea întrebări: în epoca clasică, discursul este acea necesitate translucidă prin care trec reprezentarea și ființele, atunci cînd ființele sînt reprezentate în fața ochilor minții, iar reprezentarea face vizibile lucrurile în adevărul lor. Posibilitatea de cunoaștere a lucrurilor și a ordinii lor trece, în experiența clasică, prin atotputernicia cuvintelor: acestea nu sînt, la drept vorbind, nici mărci ce se cer descifrate (ca pe vremea Renașterii), nici instrumente mai mult sau mai puțin fidele și ușor de mînuit (precum în epoca pozitivismului); ele alcătuiesc, mai curînd, rețeaua incoloră pe baza căreia ființele se manifestă și reprezentările se ordonează. De aici, desigur, faptul că reflecția clasică cu privire la limbaj, deși participă, pe picior de egalitate cu analiza bogățiilor și cu istoria naturală, la aceeași ordine generală, exercită în raport cu acestea un rol director.

Dar consecința principală este aceea că limbajul clasic, ca *discurs comun* reprezentărilor și lucrurilor, ca loc în care își dau întîlnire natura și natura umană, exclude în mod absolut ceva ce ar putea aduce cu o „știință despre om". Atîta vreme cît acesta a fost limbajul vorbit în cultura occidentală, nu a fost cu putință problematizarea existenței umane pentru ea însăși, căci prin acest limbaj erau conectate reprezentarea și ființa. Discursul care, în secolul al XVII-lea, a legat pe „Cogito" de „Sum" și pe amîndouă de acela care le întreprindea, acest discurs a rămas, într-o formă vizibilă, esența însăși a limbajului clasic, căci ceea ce se conecta, din plin, prin intermediul lui erau reprezentarea și ființa. Trecerea de la „Cogito"

înspre „Sum" avea loc sub lumina evidenţei, în interiorul unui discurs al cărui domeniu şi a cărui funcţionare constau exclusiv în articularea a ceea ce este reprezentat la ceea ce este. Nu putem, prin urmare, să obiectăm acestei treceri nici faptul că fiinţa în general nu este conţinută în gîndire, şi nici pe acela că fiinţa particulară desemnată prin „Sum" nu a fost chestionată şi analizată pentru ea însăşi. Sau, mai curînd, astfel de obiecţii pot să apară şi să-şi reclame drepturile, însă numai din perspectiva unui discurs cu totul diferit şi a cărui raţiune de a fi nu o constituie legătura dintre reprezentare şi fiinţă; numai o problematică ce evită reprezentarea va putea formula astfel de obiecţii. Dar atîta vreme cît a durat discursul clasic, o interogaţie asupra modului de a fi pe care îl presupune Cogito-ul nu putea fi articulată.

III. ANALITICA FINITUDINII

Atunci cînd istoria naturală se transformă în biologie, analiza bogăţiilor – în economie, şi mai ales atunci cînd reflecţia asupra limbajului devine filologie, iar *discursul* clasic, în care fiinţa şi reprezentarea îşi aflau locul comun, dispare, mişcarea de profunzime a acestei mutaţii duce la apariţia omului, cu poziţia lui ambiguă de obiect al unei cunoaşteri şi de subiect ce cunoaşte: suveran supus, spectator privit, el irupe în acel loc al Regelui pe care i-l rezervaseră dinainte *Meninele*, dar din care, vreme îndelungată, prezenţa lui reală fusese exclusă. Ca şi cum, în acel spaţiu vacant către care privea întreg tabloul lui Velasquez, fără totuşi a-l reflecta decît prin hazardul unei oglinzi şi oarecum prin efracţie, toate acele figuri cărora li se putea bănui, doar, alternarea, excluderea reciprocă, întreţeserea şi pîlpîirea (modelul, pictorul, regele, spectatorul) şi-ar fi încetat brusc imperceptibilul dans, ar fi împietrit într-o figură plină şi ar fi pretins ca întreg spaţiul reprezentării să fie, în sfîrşit, raportat la o privire în carne şi oase.

Motivul acestei prezenţe noi, modalitatea ei proprie de a fi, dispunerea particulară a *epistemei* care o autorizează, raportul cel nou care, prin intermediul ei, se stabileşte între cuvinte, lucruri şi ordinea lor, toate acestea pot fi acum aduse la

lumină. Cuvier şi contemporanii săi ceruseră vieţii să definească ea însăşi, în profunzimea fiinţei sale, condiţiile de posibilitate ale viului; în mod asemănător, Ricardo ceruse muncii să stabilească condiţiile de posibilitate ale schimbului, profitului şi producţiei; iar cei dintîi filologi căutaseră, şi ei, în profunzimea istorică a limbilor, posibilitatea de a fi a discursului şi gramaticii. Drept urmare, reprezentarea încetează să mai îndeplinească, pentru fiinţele vii, ca şi pentru nevoi şi cuvinte, rolul de loc de origine şi de sediu prim al adevărului lor; de acum înainte, reprezentarea nu mai este, în raport cu ele, decît un efect, corespondentul mai mult sau mai puţin clar al lor într-o conştiinţă ce le surprinde şi le restituie. Reprezentării pe care omul şi-o face despre lucruri nu-i mai revine sarcina de a-şi etala, într-un spaţiu suveran, tabloul punerii lucrurilor în ordine; din punctul de vedere al acestui individ empiric care e omul, reprezentarea este fenomenul – poate chiar mai puţin decît atît, aparenţa – unei ordini ce depinde, acum, de lucrurile înseşi şi de legea lor interioară. În reprezentare, fiinţele nu-şi mai manifestă acum identitatea, ci relaţia exterioară pe care ele o stabilesc cu fiinţa umană. Aceasta, cu fiinţa ei proprie, şi cu puterea ei de a-şi fabrica reprezentări, răsare în golul lăsat de fiinţele vii, de obiectele de schimb şi de cuvinte atunci cînd acestea, părăsind reprezentarea care fusese, pînă în acel moment, mediul lor natural, se retrag în adîncul lucrurilor, înfăşurîndu-se în ele însele sub autoritatea legilor vieţii, ale producţiei şi ale limbajului. În mijlocul lor, închis în cercul pe care ele îl alcătuiesc, omul este desemnat – mai mult,cerut – de ele, dat fiind că el este acela care vorbeşte, dat fiind că este văzut ducîndu-şi viaţa printre animale (într-un loc care nu este doar privilegiat, ci şi ordonator al ansamblului pe care acestea îl formează: chiar dacă omul nu este privit ca o culme a evoluţiei, se recunoaşte, totuşi, în el extremitatea unei lungi serii), dat fiind că, în sfîrşit, raportul dintre nevoile lui şi mijloacele de care el dispune spre a şi le satisface este de aşa natură, încît constituie în mod necesar principiul şi mijlocul oricărui fel de producţie. Această desemnare imperioasă este, însă, ambiguă. Într-un anumit sens, omul e dominat de muncă, de viaţă şi de limbaj: acestea îi determină existenţa concretă; accesul la el trece în mod obligatoriu prin cuvintele şi, prin organismul lui, prin obiectele pe care el le produce, ca şi cum acestea ar fi cele care deţin, în

primul rînd (şi poate chiar în exclusivitate), adevărul în ceea ce-l priveşte; iar el însuşi, la rîndul lui, de cum începe să gîndească, nu se dezvăluie propriilor săi ochi decît sub chipul unei fiinţe care este deja, într-o consistenţă în mod necesar subiacentă, într-o ireductibilă anterioritate, o fiinţă vie, un instrument de producţie, un vehicul al unor cuvinte care îi preexistă. Toate aceste conţinuturi, pe care cunoştinţele posedate de el i le dezvăluie ca fiind exterioare lui şi mai vechi decît el, îl anticipează, îl domină cu soliditatea lor şi îl traversează, ca şi cum, în sine, el nu ar fi nimic mai mult decît un obiect din natură ori un chip sortit să se facă nevăzut în istorie. Finitudinea omului se anunţă – în mod absolut imperios – în pozitivitatea cunoaşterii; ştim despre om că este finit tot aşa cum cunoaştem anatomia creierului, mecanismul costurilor de producţie ori sistemul de conjugare indo-european; sau, mai curînd, în filigranul acestor figuri solide, pozitive şi pline, întrevedem finitudinea şi limitele pe care acestea i le impun, ghicim, în alb, tot ceea ce ele fac imposibil.

Însă, la drept vorbind, această primă descoperire a finitudinii este incertă; nimic nu permite fixarea ei; ce ne împiedică să presupunem că, tot atît de bine, ea promite, conform sistemului actualităţii, exact infinitul pe care îl refuză? Poate că evoluţia speciei este departe de a se fi încheiat; formele de producţie şi de muncă nu încetează să se modifice şi, cine ştie, poate că, într-o bună zi, omul nu va mai afla în efortul pe care îl depune cauza alienării sale şi nici în nevoile pe care le resimte neîncetata reamintire a propriilor limite; tot astfel, nimic nu ne asigură că el nu va descoperi, la un moment dat, nişte sisteme simbolice îndeajuns de pure care să spulbere vechea opacitate a limbajelor istorice. Anunţată prin intermediul pozitivităţii, finitudinea omului se profilează sub forma paradoxală a nesfîrşitului; mai mult decît strictetea unei limite, ea semnalează monotonia unui drum evident fără capăt, dar poate nu şi fără speranţă. Totuşi, aceste conţinuturi, cu tot ceea ce ele ascund şi cu tot ceea ce ele lasă să trimită spre marginile timpului, nu prezintă o pozitivitate în spaţiul cunoaşterii, nu se oferă sarcinii unei cunoaşteri posibile decît legate de finitudine. Căci ele nu s-ar arăta în lumina ce le dezvăluie parţial dacă omul ce se descoperă prin intermediul lor ar fi prins în deschiderea mută, nocturnă, imediată şi fericită a vieţii animale; dar nici nu s-ar oferi sub unghiul ascuţit ce le disimulează

pornind de la ele însele dacă omul ar fi capabil să le parcurgă fără rest în străfulgerarea unei înţelegeri infinite. Însă experienţei omului i se oferă un corp, care este propriul său corp – frîntură de spaţiu ambiguu, a cărei spaţialitate proprie şi ireductibilă se articulează, totuşi, la spaţiul lucrurilor; aceleiaşi experienţe îi este dată dorinţa, ca apetit fundamental pe baza căruia toate lucrurile capătă valoare, una relativă; şi tot aceleiaşi experienţe a omului îi este dat şi un limbaj, pe firul căruia toate discursurile, din toate timpurile, toate succesiunile şi toate simultaneităţile devin accesibile. Ceea ce vrea să însemne că nici una dintre aceste forme pozitive, prin intermediul cărora omul poate afla că este finit, nu îi este dată omului altfel decît pe fondul propriei lui finitudini. Or, aceasta nu este esenţa cea mai purificată a pozitivităţii, ci ceea ce face ca apariţia pozitivităţii să devină posibilă. Modul de a fi propriu vieţii şi ceea ce face ca viaţa să nu poată exista decît dacă îmi prescrie formele ei, îmi sînt mie în mod fundamental accesibile numai prin intermediul corpului meu; modul de a fi al producţiei, povara determinărilor ei asupra existenţei mele îmi sînt date mie numai prin intermediul dorinţei mele; iar modul de a fi propriu limbajului, întreaga dîră de istorie pe care cuvintele o fac să scînteieze în clipa în care sînt pronunţate – şi poate chiar într-un timp încă şi mai imperceptibil – nu îmi sînt accesibile mie decît de-a lungul infimului lanţ al gîndirii mele vorbitoare. La temelia tuturor pozitivităţilor empirice şi a ceea ce se poate semnala ca limitări concrete ale existenţei umane, descoperim, prin urmare, o finitudine, care, într-un anumit sens, este una şi aceeaşi: ea este marcată de spaţialitatea corpului, de abisul dorinţei şi de timpul limbajului; şi, totuşi, este vorba de o finitudine radical diferită: limitarea nu se manifestă, în ea, ca determinare impusă omului din afară (pentru că el are o natură şi o istorie), ci ca finitudine fundamentală, avîndu-şi în sine însăşi temeiul, şi deschizîndu-se spre pozitivitatea tuturor limitărilor concrete.

Astfel, din chiar inima empiricităţii, îşi face apariţia obligaţia de a urca sau, dacă vrem, de a coborî pînă la nivelul unei analitici a finitudinii, unde fiinţa omului să poată întemeia în pozitivitatea lor toate formele care îi arată că nu este infinit. Iar cea dintîi caracteristică cu care această analitică va marca modul de a fi al omului sau, mai curînd, spaţiul în care ea poate să se desfăşoare plenar va fi aceea a repetiţiei – a iden-

tităţii şi diferenţei dintre pozitiv şi fundamental: moartea care macină în chip anonim existenţa cotidiană a fiinţei vii este identică cu acea moarte fundamentală în temeiul căreia viaţa mea empirică mi se dă mie însumi; dorinţa care îi uneşte şi îi separă pe oameni în neutralitatea procesului economic este aceeaşi cu dorinţa care face ca toate lucrurile să poată fi dorite de mine; timpul care susţine limbajele, se adăposteşte în ele şi sfîrşeşte prin a le uza este totuna cu timpul care îmi prelungeşte discursul înainte chiar ca eu să fi apucat să-l pronunţ într-o succesiune pe care nimeni nu o poate controla. De la un capăt la altul al experienţei, finitudinea îşi răspunde ei înseşi; sub chipul *Aceluiaşi*, ea este identitatea şi diferenţa pozitivităţilor şi a fundamentului lor. Se poate observa felul în care, încă de la primii paşi ai acestei analitici, reflecţia modernă evită, îndepărtîndu-se către o anumită gîndire a Aceluiaşi, – în sînul căreia Diferenţa este totuna cu Identitatea –, desfăşurarea caracteristică reprezentării, cu dezvoltarea ei tabulară, aşa cum o ordona cunoaşterea clasică. În acest spaţiu, infim şi totodată imens, pe care îl deschide repetarea pozitivului în fundamental, se va desfăşura întreaga analitică a finitudinii, atît de intim legată de destinul gîndirii moderne: aici vor putea fi văzute, pe rînd, transcendentalul repetînd empiricul, cogito-ul repetînd negînditul, reîntoarcerea originii repetînd reculul acesteia; aici se va afirma, întemeindu-se numai pe ea însăşi, o gîndire a Aceluiaşi, ireductibilă la filosofia clasică.

Se va spune, poate, că nu era nevoie să se aştepte venirea secolului al XIX-lea pentru ca ideea finitudinii să devină evidentă. Este adevărat că secolul trecut nu a făcut, poate, altceva decît să o deplaseze în spaţiul gîndirii, făcînd-o să joace un rol mai complex, mai ambiguu şi totodată mai greu de evitat: pentru gîndirea secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, tocmai propria lui finitudine îl obliga pe om să ducă o existenţă mai apropiată de cea animală, să trudească cu sudoarea frunţii şi să gîndească în cuvinte opace; tot propria lui finitudine era aceea care îl împiedica să cunoască în chip absolut mecanismele propriului corp, mijloacele de a-şi satisface nevoile, metoda de a gîndi fără periculosul recurs la un limbaj în întregime ţesut din deprinderi şi fantasme. Ca inadecvare la infinit, limitarea omului dădea seamă atît de existenţa acestor conţinuturi empirice, cît şi de imposibilitatea de a le cunoaşte în chip nemijlocit. Şi, în felul acesta, raportarea negativă la

infinit – conceput, acesta, fie drept creație, fie drept cădere, fie ca legătură între suflet și corp, fie ca determinare în sînul ființei infinite, fie ca punct de vedere particular asupra totalității sau ca legătură între reprezentare și impresie – apărea ca fiind anterioară empiricității omului și cunoștințelor pe care el le poate dobîndi cu privire la propria lui empiricitate. Printr-o aceeași mișcare, ea întemeia – fără trimiteri reciproce ori circularitate – atît existența corpurilor, a nevoilor și a cuvintelor, cît și imposibilitatea unui control asupra lor sub forma unei cunoașteri absolute. Experiența ce începe să se schițeze la începutul secolului al XIX-lea nu mai plasează descoperirea finitudinii înăuntrul gîndirii asupra infinitului, ci în chiar inima acestor conținuturi ce se oferă, prin intermediul unui ansamblu finit de cunoștințe, ca forme concrete ale existenței finite. De aici, interminabilul joc al unei referințe dublate: posibilitatea de cunoaștere proprie omului este finită pentru că acesta e prins fără speranța vreunei posibile emancipări, în conținuturile pozitive ale limbajului, muncii și vieții; și reciproc, viața, munca și limbajul îi sînt accesibile în chip pozitiv numai deoarece cunoașterea îmbracă forme finite. În alți termeni, pentru gîndirea clasică, finitudinea (ca determinare constituită în mod pozitiv pornindu-se de la infinit) dă seamă de acele forme negative care sînt corpul, nevoile, limbajul și cunoștințele limitate ce pot fi dobîndite despre ele; pentru gîndirea modernă, tocmai pozitivitatea vieții, a producției și a muncii (care au acum propriile lor existențe de sine stătătoare, propriile lor istoricități și legi) este aceea care întemeiază, ca o corelație negativă a lor, caracterul mărginit al cunoașterii; și invers, limitele cunoașterii sînt cele care întemeiază în mod pozitiv posibilitatea de a ști – însă numai prin intermediul unei experiențe întotdeauna mărginite – ce anume sînt viața, munca și limbajul. Atîta timp cît aceste conținuturi empirice fuseseră adăpostite în spațiul reprezentării, o metafizică a infinitului era nu numai posibilă, ci chiar obligatorie: trebuia într-adevăr ca aceste conținuturi să fie formele manifeste ale finitudinii umane și să poată, totuși, să aibă un loc și un adevăr al lor în interiorul reprezentării; ideea infinitului și aceea a determinării lui în cadrul finitudinii le permiteau pe amîndouă. Însă în momentul cînd conținuturile empirice s-au desprins de reprezentare și au devenit autosuficiente, închizînd în ele însele principiul propriei lor existențe, metafizica infinitului a

devenit inutilă; finitudinea a început să nu se mai raporteze decît la ea însăşi (trimiţînd de la pozitivitatea conţinuturilor la limitările cunoaşterii şi de la pozitivitatea limitată a acesteia la cunoaşterea mărginită a conţinuturilor). În acel moment, întregul cîmp al gîndirii occidentale s-a inversat. Acolo unde, în trecut, exista o corelaţie între o *metafizică* a reprezentării şi infinitului şi o *analiză* a fiinţelor vii, a dorinţelor omului şi a cuvintelor limbii acestuia, vedem constituindu-se o *analitică* a finitudinii şi a existenţei umane şi, în opoziţie cu ea (dar într-o opoziţie corelativă), o permanentă tentaţie de constituire a unei *metafizici* a vieţii, a muncii şi a limbajului. Acestea nu depăşesc însă niciodată stadiul unor simple tentaţii, imediat contestate şi minate parcă din interior, dat fiind că nu poate fi vorba decît de nişte metafizici pe măsura, strict, a finitudinilor umane: metafizica unei vieţi ce converge spre om, chiar dacă nu se opreşte la el; metafizica unei munci ce-l eliberează pe om, dar numai astfel încît omul să se poată la rîndul lui elibera de muncă; metafizica unui limbaj pe care omul şi-l poate reapropria numai devenind conştient de propria lui cultură. Astfel încît gîndirea modernă îşi va autocontesta propriile ei îndrăzneli metafizice, demonstrînd că reflecţiile despre viaţă, muncă şi limbaj, în măsura în care sînt valabile ca analitică a finitudinii, manifestă sfîrşitul metafizicii: filosofia vieţii denunţă metafizica drept văl al iluziei, filosofia muncii o denunţă drept gîndire alienată şi ideologie, iar filosofia limbajului, ca simplu episod cultural.

Însă sfîrşitul metafizicii nu este decît faţa negativă a unui eveniment mult mai complex petrecut în gîndirea occidentală. Acest eveniment este apariţia omului. Nu ar fi totuşi indicat să se creadă că omul a izbucnit dintr-o dată în orizontul nostru, impunînd în mod eruptiv şi absolut neprevăzut pentru gîndirea noastră realitatea brutală a corpului, a trudei şi a limbajului său; nu mizeria pozitivă a omului a pus capăt, în mod atît de violent, metafizicii. Desigur, la nivelul aparenţelor, modernitatea începe în momentul în care fiinţa umană începe să existe înăuntrul propriului ei organism, în cochilia capului său, în armătura braţelor şi de-a lungul capilarelor fiziologiei sale; în momentul în care ea începe să existe în sînul unei munci al cărei principiu o depăşeşte şi al cărei produs îi scapă; în momentul în care îşi adăposteşte gîndirea în pliurile unui limbaj în asemenea măsură mai bătrîn decît ea, încît el nu îi

poate controla semnificaţiile pe care, totuşi, tocmai insistenţa vorbirii lui le readuce la viaţă. În chip însă mai fundamental, cultura noastră a trecut peste pragul dincoace de care noi recunoaştem propria noastră modernitate abia în clipa în care finitudinea a început să fie gîndită printr-o trimitere interminabilă la ea însăşi. Dacă este adevărat că, la nivelul diferitelor domenii ale cunoaşterii, finitudinea este desemnată întotdeauna plecîndu-se de la omul concret şi de la formele empirice ce pot fi atribuite existenţei lui, în schimb, la nivelul arheologic care descoperă aprioricul istoric şi general al fiecăruia dintre aceste domenii ale cunoaşterii, omul modern – acest om perfect determinabil în existenţa lui corporală, truditoare şi vorbitoare – nu devine posibil decît ca întruchipare a finitudinii. Cultura modernă poate gîndi omul pentru că gîndeşte finitul plecînd de la finitul însuşi. În aceste condiţii, putem înţelege de ce gîndirea clasică şi toate cele care au precedat-o au putut să vorbească despre spirit şi corp, despre fiinţa umană, despre locul atît de limitat pe care aceasta îl ocupă în univers, despre toate îngrădirile care-i limitează cunoaşterea şi libertatea, dar nici una dintre ele nu a cunoscut omul în felul în care acesta se înfăţişează cunoaşterii moderne. „Umanismul" Renaşterii, „raţionalismul" clasicilor au fost capabile să acorde fiinţelor umane un loc privilegiat în ordinea lumii, dar nu au putut să gîndească omul.

IV. EMPIRICUL ŞI TRANSCENDENTALUL

În analitica finitudinii, omul este un straniu dublet empirico-transcendental, dat fiind că el este o fiinţă prin intermediul căreia va deveni posibil să luăm cunoştinţă de ceea ce face posibilă orice fel de cunoaştere. Nu juca, oare, natura umană a empiriştilor din secolul al XVIII-lea acelaşi rol? Ceea ce se analiza atunci erau, de fapt, proprietăţile şi formele reprezentării ce permiteau cunoaşterea în general (iată cum definea Condillac operaţiile necesare şi suficiente desfăşurării reprezentării sub formă de cunoaştere: reminiscenţă, conştiinţă de sine, imaginaţie, memorie); acum, cînd locul în care se desfăşoară analiza nu mai este reprezentarea, ci omul în

deplina lui finitudine, problema care se pune este aceea a descoperirii condițiilor cunoașterii, pornindu-se de la conținuturile empirice care sînt date prin intermediul ei. Pentru mișcarea generală a gîndirii moderne contează prea puțin unde anume au fost localizate aceste conținuturi: important nu este a ști dacă ele au fost căutate în introspecție sau în alte forme de analiză. Căci pragul modernității noastre nu îl constituie momentul cînd s-a dorit aplicarea, în studierea omului, a unor metode obiective, ci ziua constituirii acelui dublet empirico-transcendental care a primit numele de *om*. Au luat, atunci, naștere două tipuri de analize. Cele care s-au instalat în spațiul corpului și care, prin studierea percepției, a mecanismelor senzoriale, a schemelor neuro-motorii, a modurilor de articulare comune lucrurilor și organismului, au funcționat ca un soi de estetică transcendentală: prin intermediul lor se descoperea faptul că existau condiționări anatomo-fiziologice ale cunoașterii, că aceasta se elaborează încetul cu încetul în nervurile corpului, că este posibil ca ea să aibă un sediu privilegiat și că, în tot cazul, formele ei nu ar putea fi disociate de particularitățile modului ei de funcționare; pe scurt, că există o *natură* a cunoașterii umane care îi determină, acesteia, formele și care, în același timp, îi poate deveni manifestă prin intermediul propriilor ei conținuturi empirice. Cel de-al doilea tip de analize, prin studierea iluziilor mai mult sau mai puțin venerabile, mai mult sau mai puțin greu de învins ale omenirii, au funcționat ca un soi de dialectică transcendentală; ele scoteau la iveală acest fapt: cunoașterea este dependentă de condiții istorice, sociale și economice, că ea ia naștere în interiorul relațiilor care se stabilesc între oameni și că nu este independentă de întruchipările particulare pe care aceste relații le pot îmbrăca; pe scurt, că există o *istorie* a cunoașterii umane, care poate, deopotrivă, să se ofere cunoașterii empirice și să-i prescrie acesteia formele.

Or, particularitatea acestor două tipuri de analize este că ele nu au, pare-se, nevoie unele de altele; mai mult decît atît, ele par a se putea dispensa de orice fel de recurs la o analitică (sau la o teorie a subiectului): ele pretind a fi în stare să nu se întemeieze, fiecare, decît pe sine însăși, avînd în vedere că înseși conținuturile funcționează ca reflecție transcendentală. În fapt însă, căutarea unei naturi sau a unei istorii a cunoașterii, în mișcarea prin care ea rabate dimensiunea proprie criti-

cii asupra conținuturilor unei cunoașteri empirice, presupune utilizarea unei anumite critici. Critică, însă, care nu este exercițiul unei reflecții pure, ci rezultatul unei serii de disocieri mai mult sau mai puțin obscure. Și, înainte de toate, al unor disocieri relativ elucidate, chiar dacă nu mai puțin arbitrare: aceea care deosebește cunoașterea rudimentară, imperfectă, prost echilibrată, spontană, de cunoașterea pe care o putem considera, dacă nu perfectă, cel puțin constituită în forme stabile și definitive (această disociere face posibilă studierea condițiilor naturale ale cunoașterii); apoi, aceea care deosebește iluzia de adevăr, himera ideologică de teoria științifică (această disociere face posibilă studierea condițiilor istorice ale cunoașterii); mai există însă o disociere încă și mai obscură și mai fundamentală: aceea operată în sînul adevărului însuși; căci, într-adevăr, avem nevoie de un adevăr de ordinul obiectului, care să se schițeze încetul cu încetul, să capete formă, să se echilibreze și să se manifeste de-a lungul corpului și al rudimentelor percepției, care, și el, se conturează pe măsură ce se risipesc iluziile și istoria dobîndește un statut dezalienat; dar mai trebuie să existe și un adevăr de ordinul discursului, un adevăr care să permită folosirea, cu privire la natura și la istoria cunoașterii, a unui limbaj care să fie adevărat. Tocmai statutul acestui discurs adevărat rămîne ambiguu. Din două, una: fie acest discurs adevărat își află întemeierea și modelul în adevărul empiric a cărui geneză în natură și în istorie el o descrie – și, atunci, avem de-a face cu o analiză de tip pozitivist (adevărul obiectului prescrie adevărul discursului care descrie formarea acestui obiect); fie discursul adevărat anticipează în privința acestui adevăr căruia îi definește natura și istoria, pe care îl schițează dinainte și îl provoacă de la distanță – și, în acest caz, avem de-a face cu un discurs de tip eschatologic (adevărul discursului filosofic constituie adevărul aflat în curs de formare). La drept vorbind, sîntem confruntați, aici, nu atît cu o alternativă, cît cu oscilația inerentă oricărui tip de analiză care valorizează empiricul la nivelul transcendentalului. Comte și Marx depun o irecuzabilă mărturie asupra faptului că eschatologia (ca adevăr obiectiv ce va fi să vină al discursului despre om) și pozitivismul (ca adevăr al discursului definit pornindu-se de la adevărul obiectului) sînt, din punct de vedere arheologic, indisociabile: un discurs care se dorește deopotrivă empiric și critic nu poate fi

decît simultan pozitivist şi eschatologic; în cadrul unui astfel de discurs, omul apare ca un adevăr în acelaşi timp redus şi promis. Naivitatea precritică domneşte aici nestingherită.

Iată de ce gîndirea modernă nu a putut evita – pornind tocmai de la acest discurs naiv – să se aventureze în căutarea locului unui discurs care să nu mai fie nici de ordinul reducţiei, nici de ordinul promisiunii: un discurs a cărui tensiune internă să poată menţine în stare de disociere empiricul şi transcendentalul, făcînd totuşi posibilă vizarea simultană a amîndorura; un discurs care să permită analizarea omului atît ca subiect, ca loc al dobîndirii unor cunoştinţe empirice cît mai apropiate, însă, de ceea ce le face posibile, dar şi ca formă pură, nemijlocit prezentă la aceste conţinuturi; pe scurt, un discurs capabil să îndeplinească, în raport cu cvasi-estetica şi cu cvasi-dialectica, rolul unei analitici care în acelaşi timp le-ar întemeia într-o teorie a subiectului şi le-ar permite să se articuleze, poate, prin intermediul unui termen terţ şi median în care s-ar înrădăcina atît experienţa corpului, cît şi experienţa culturii. Acest rol, atît de complex, de supradeterminat şi de necesar, a fost jucat în gîndirea modernă de analiza experienţei trăite. Căci, într-adevăr, experienţa trăită este spaţiul în care toate conţinuturile empirice devin accesibile experienţei; ea este, de asemenea forma originară care face în general aceste conţinuturi posibile şi care desemnează înrădăcinarea lor primă; tot ea face să comunice spaţiul corpului cu timpul culturii, determinările naturii cu materialitatea istoriei, cu condiţia ca, totuşi, corpul şi, prin intermediul lui, natura, să devină accesibile întîi şi întîi prin experienţa unei spaţialităţi ireductibile, iar cultura, purtătoare de istorie, să fie mai întîi de toate experimentată în imediatul semnificaţiilor sedimentate. Este uşor de înţeles că analiza experienţei trăite a apărut, în gîndirea modernă, ca o contestare radicală atît a pozitivismului, cît şi a eschatologiei; că ea a încercat să restaureze dimensiunea uitată a transcendentalului; că a voit să evite discursul naiv al unui adevăr redus la empiric şi, deopotrivă, discursul profetic ce promitea cu naivitate venirea la experienţă a unui om, în sfîrşit. Nu este însă mai puţin adevărat că analiza trăitului este un discurs de natură mixtă: ea se adresează unui strat specific şi totuşi doar ambiguu, îndeajuns de concret ca să i se poată aplica un limbaj meticulos şi descriptiv, dar suficient de retras în raport cu pozitivitatea lucrurilor pentru ca,

pornind de la el, să se poată scăpa de naivitate, aceasta să poată fi contestată și să se încerce fundamentarea ei. Analitica experienței trăite caută să articuleze obiectivitatea posibilă a unei cunoașteri a naturii pe experiența originară ce se schițează prin intermediul corpului; și să articuleze istoria posibilă a unei culturi pe densitatea semantică, care în același timp se ascunde și se arată în experiența trăită. Ea nu face, prin urmare, decît să se achite cu ceva mai multă grijă de exigențele care fuseseră formulate în pripă, atunci cînd se încercase, în om, valorizarea empiricului ca transcendental. Vedem, deci, cît de strînsă este rețeaua care leagă, în ciuda tuturor aparențelor, gîndirile de tip pozitivist și eschatologic (marxismul, în primul rînd), de reflecțiile inspirate de fenomenologie. Recenta apropiere dintre ele nu este de ordinul unei împăcări tardive: la nivelul configurațiilor arheologice, și unele, și celelalte – și unele, pentru celelalte – erau necesare încă din momentul constituirii postulatului antropologic, adică încă din clipa cînd omul a apărut ca dublet empirico-transcendental.

Adevărata contestare a pozitivismului și a eschatologiei nu poate, prin urmare, consta într-o reîntoarcere la experiența trăită (care, la drept vorbind, mai degrabă le confirmă, înrădăcinîndu-le); o astfel de contestare nu ar putea să se exercite decît plecînd de la o întrebare care poate părea, fără îndoială, aberantă, într-atît este ea de discordantă față de tot ceea ce a făcut istoricește posibilă întreaga noastră gîndire. Întrebarea ar fi dacă omul într-adevăr există. Pare o joacă de-a paradoxul să te gîndești, fie și numai pentru o clipă, la ce ar putea fi lumea, gîndirea și adevărul în cazul în care omul nu ar exista. Sîntem în asemenea măsură orbiți de evidența de dată recentă a omului, încît am dat cu desăvîrșire uitării vremea, totuși prea puțin îndepărtată, cînd exista lumea, exista ordinea lumii, existau ființele umane, dar nu și omul. Înțelegem ce forță de șoc a putut avea – și continuă să aibă pentru noi – gîndirea lui Nietzsche, atunci cînd a anunțat, sub forma evenimentului iminent, a Promisiunii-Amenințare, că în foarte scurt timp nu va mai exista omul, ci supraomul; ceea ce, în cadrul unei filosofii a Reîntoarcerii, voia să spună că, de foarte multă vreme deja, omul a dispărut și nu încetează să dispară și că toată gîndirea noastră modernă despre om, solicitudinea pe care noi i-o arătăm, umanismul nostru nu făceau altceva decît

să doarmă netulburate la umbra asurzitoarei lui inexistenţe. Noi, care ne credem îmbrăţişaţi de o finitudine ce nu ne aparţine decît nouă şi care ne oferă, prin cunoaştere, adevărul lumii, n-ar trebui oare să ne reamintim că sîntem legaţi pe spinarea unui tigru?

V. COGITO-UL ŞI NE-GÎNDITUL

Dacă într-adevăr omul este, în lume, locul unei dublări empirico-transcendentale, dacă el este menit a fi această figură paradoxală prin intermediul căreia conţinuturile empirice ale cunoaşterii dau la iveală, însă numai din propria lor iniţiativă, condiţiile care le-au făcut posibile, înseamnă că omul nu poate fi accesibil prin transparenţa imediată şi suverană a unui cogito; în acelaşi timp, nu se poate nici ca el să rezide în inerţia obiectivă a ceea ce, de drept, nu accede şi nu va putea niciodată accede la conştiinţa de sine. Omul este un astfel de mod de a fi, încît în el se întemeiază acea dimensiune mereu deschisă şi niciodată definitiv delimitată, însă fără încetare parcursă, care duce dintr-o zonă a lui pe care el nu o reflectă într-un cogito, pînă la actul de gîndire prin intermediul căruia el şi-o reaproprie; şi care, invers, merge de la pura aprehendare pînă la amalgamul empiric, pînă la fluxul dezordonat al conţinuturilor, pînă la revărsarea experienţelor ce-şi scapă lor însele şi pînă la întregul orizont tăcut a ceea ce se oferă pe întinderea de nisip a ne-gîndirii. Fiind un dublet empirico-transcendental, omul este, în egală măsură, şi locul ne-cunoaşterii, al acelei ne-cunoaşteri care îi pune în permanenţă gîndirea în situaţia de a fi depăşită de propria ei fiinţă şi care, în acelaşi timp, îi permite să se reamintească sieşi pornind tocmai de la ceea ce îi scapă. Acesta este motivul pentru care reflecţia transcendentală, în forma ei modernă, nu-şi află necesitatea, ca la Kant, în existenţa unei ştiinţe a naturii (căreia i se opun lupta continuă şi incertitudinea filosofilor), ci în existenţa mută, gata totuşi, clipă de clipă, să vorbească, şi străbătută parcă în chip secret, de un discurs virtual, de acest ne-cunoscut care face ca omul să fie fără încetare somat să se cunoască pe sine. Întrebarea nu mai este, acum: cum este posibil ca experienţa naturii să dea naştere unor judecăţi nece-

sare?, ci: cum este cu putință ca omul să gîndească ceea ce nu gîndește, să locuiască, la modul unei ocupări mute, ceea ce îi scapă, să însufleţească, cu un soi de mișcare împietrită, acea întruchipare a lui însuși de care el nu ia act decît sub forma unei exterioriţăţi de neînvins? Cum poate fi omul această viaţă care, cu întreaga ei reţea de relaţii, cu pulsaţiile și forţa ei ascunsă, depășește la nesfîrșit experienţa pe care el o poate avea în chip nemijlocit cu privire la ea? Cum poate fi el această muncă, ale cărei exigenţe și legi îi sînt impuse precum o disciplină străină? Cum poate fi el subiectul unui limbaj care, de mii și mii de ani, s-a constituit fără el, limbaj al cărui sistem îi scapă, al cărui sens doarme un somn ca de piatră în cuvintele pe care el le face, pentru o clipă, să scînteieze prin discursul lui și în interiorul căruia el este silit să-și adăpostească de la bun început vorbirea și gîndirea, ca și cum acestea nu ar face nimic mai mult decît să trezească, pentru scurtă vreme, la viaţă un segment infim din cuprinsul acestei ţesături de posibilităţi infinite? Împătrită deplasare în raport cu întrebarea kantiană, căci acum nu mai este vorba de adevăr, ci de fiinţă; nu de natură, ci de om; nu de posibilitatea unei cunoașteri, ci de aceea a unei ne-cunoașteri originare; nu de caracterul nefondat al teoriilor filosofice în comparaţie cu știința, ci de reintroducerea în raza unei conștiințe filosofice clare a întregului domeniu de experienţe nefondate în care omul nu se recunoaște pe sine.

Pornind de la această deplasare a întrebării transcendentale, gîndirea contemporană nu avea cum să evite readucerea la viaţă a temei cogito-ului. Căci, oare, pornind nu tot de la eroare, iluzie, vis și nebunie, de la tot ce poate însemna experienţă de gîndire nefondată descoperise Descartes imposibilitatea ca acestea să nu fie gîndite, astfel încît gîndirea rău-gînditului, a neadevăratului, a himericului, a pur imaginarului apărea drept terenul de posibilitate al tuturor acestor experienţe și drept primă evidenţă irecuzabilă? Însă cogito-ul modern este tot atît de diferit de acela al lui Descartes, pe cît este reflecţia noastră transcendentală de îndepărtată de analiza kantiană. Căci, pentru Descartes, problema care se punea era aceea a aducerii la lumină a gîndirii ca forma cea mai generală a acestor moduri de gîndire care sînt eroarea și iluzia, în scopul de a conjura pericolul pe care ele îl reprezintă, fie și cu riscul de a le regăsi, intacte, la sfîrșitul demersului său, de a fi

nevoit să le explice şi de oferi atunci metoda de a ne păzi de ele. În cogito-ul modern, problema care se pune este, dimpotrivă, aceea de a profita în toată amploarea ei de distanţa care, deopotrivă, separă şi uneşte gîndirea sieşi prezentă de ceea ce, în gîndire, îşi trage seva din ne-gîndit; cogito-ul modern este nevoit (şi de aceea este el mai puţin o evidenţă descoperită şi mai mult o sarcină permanentă ce trebuie fără întrerupere asumată) să parcurgă, să dubleze şi să reactiveze într-o formă explicită articularea gîndirii pe ceea ce, în ea, împrejurul şi dedesubtul ei, nu este gîndire, fiindu-i, însă, nu mai puţin familiar, dar la modul unei ireductibile şi de nedepăşit exterioriţăţi. În forma aceasta, cogito-ul nu va mai fi, prin urmare, acea bruscă revelaţie iluminantă că orice gîndire e gîndită*, ci o interogaţie neîncetat reluată cu scopul de a afla în ce fel poate să existe gîndire şi în afara gîndirii, fără ca ea să se îndepărteze totuşi nici un pas de ea însăşi, pe scurt, cum poate ea *fi* sub specia ne-gîndităţului. Cogito-ul modern nu aduce întreaga fiinţă a lucrurilor la gîndire fără a ramifica, invers, fiinţa pînă în capilaritatea inertă a ceea ce nu gîndeşte.

Această dublă mişcare proprie cogito-ului modern explică de ce, în cadrul lui, „Eu gîndesc" nu conduce spre evidenţa lui „Eu sînt"; într-adevăr, imediat ce acest „Eu gîndesc" s-a dovedit a fi implicat într-o masă în care este ca şi prezent, pe care o anima, însă la modul ambiguu al unei vegheri somnolente, a devenit imposibil să faci să-i urmeze afirmaţia „Eu sînt": pot eu, oare, să spun că sînt acest limbaj pe care îl vorbesc şi în care gîndirea mea se infiltrează pînă la a ajunge să afle în el sistemul propriilor ei posibilităţi, dar care nu există, totuşi, decît graţie imensului bagaj de sedimentări pe care gîndirea mea nu va putea nicicînd să le actualizeze în totalitate? Pot eu, oare, să afirm că sînt această muncă pe care o fac cu propriile mele mîini, dar care îmi scapă nu numai atunci cînd o isprăvesc, dar chiar înainte de a mă fi apucat de ea? Pot eu, oare, să susţin că sînt această viaţă pe care o simt în adîncul meu, dar care mă înghite nu numai cu formidabilul timp pe care ea îl împinge înainte şi care mă cocoaţă o clipă pe creasta lui, dar şi cu timpul iminent ce îmi prescrie moartea? Pot tot atît de bine să spun că sînt şi că nu sînt toate acestea; cogito-ul nu conduce spre o afirmare de fiinţă ci,

* În original: *que toute pensée est pensée* (n. tr.).

dimpotrivă, se deschide asupra unei serii întregi de întrebări cu privire la fiinţă: ce anume trebuie să fiu, eu, care gîndesc şi care sînt gîndirea mea, pentru a putea fi ceea ce nu gîndesc, pentru ca gîndirea mea să fie ceea ce eu nu sînt? Ce este la urma urmelor această fiinţă care pîlpîie şi, ca să mă exprim astfel, face cu ochiul din deschizătura cogito-ului, fără însă a se şi oferi în chip suveran în el şi prin el? Care este, prin urmare, raportul şi dificila apartenenţă dintre fiinţă şi gîndire? Ce este fiinţa omului şi cum este cu putinţă ca această fiinţă, care atît de uşor ar putea fi caracterizată prin faptul că este „dotată cu gîndire" şi pe care, poate, numai omul o deţine, să întreţină o relaţie de nezdruncinat, fundamentală, cu ne-gîditul? Îşi face, astfel, apariţia o formă de reflecţie, aflată la mare distanţă atît de cartezianism, cît şi de analiza de tip kantian, înăuntrul căreia problema fiinţei, omului se pune pentru întîia oară din perspectiva aceasta, conform căreia gîndirea se adresează ne-gînditului şi se articulează pe el.

Acest fapt are două urmări. Cea dintîi este negativă şi de ordin pur istoric. Poate părea că fenomenologia a pus cap la cap tema carteziană a cogito-ului şi motivul transcendental desprins, de către Kant, din critica lui Hume; în felul acesta, Husserl nu ar fi făcut decît să revigoreze vocaţia cea mai profundă a unei *ratio* occidentale, pliind-o asupra ei înseşi sub forma unei reflecţii care ar fi o radicalizare a filosofiei pure şi, totodată, fundamentul de posibilitate al propriei ei istorii. În realitate, însă, Husserl nu a putut opera o astfel de joncţiune decît în măsura în care analiza transcendentală îşi schimbase punctul de aplicaţie (acesta deplasîndu-se de la posibilitatea unei ştiinţe a naturii la posibilitatea pe care o are omul de a se gîndi pe sine), iar cogito-ul îşi modificase funcţia (care nu mai este, acum, aceea de a conduce spre o existenţă apodictică, pe baza unei gîndiri ce se afirmă pretutindeni acolo unde gîndeşte, ci de a arăta cum poate gîndirea să-şi scape ei înseşi şi să conducă, în felul acesta, către o interogaţie multiplă şi proliferantă cu privire la fiinţă). Prin urmare, fenomenologia este mult mai puţin regăsirea unei vechi destinaţii raţionale a Occidentului, mai cu seamă constatarea, deosebit de sensibilă şi de adecvată, a marii rupturi petrecute în *epistema* modernă la răscrucea veacurilor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Iar dacă participă la acest eveniment o face în legătură cu descoperirea vieţii, a muncii şi a limbajului; ca şi cu această figură cu totul

nouă care şi-a făcut apariţia, cu nici două secole în urmă, sub vechiul nume de om; cu interogaţia referitoare la modul de a fi propriu omului şi la raportul său cu ne-gînditul. Iată de ce fenomenologia – chiar dacă s-a schiţat, mai întîi, prin intermediul antipsihologismului sau, mai exact, tocmai în măsura în care ea făcut să renască, împotriva acestuia, problema apriorismului şi motivul transcendental – nu a reuşit niciodată să evite pe de-a-n-ntregul insidioasa ei înrudire, învecinarea, deopotrivă promiţătoare şi ameninţătoare, a ei cu analizele empirice asupra omului; aceasta este şi motivul pentru care, chiar dacă a debutat printr-o reducţie la cogito, fenomenologia a fost permanent readusă la întrebări, la întrebare*a* ontologică. Sub ochii noştri, proiectul fenomenologic nu încetează a se reduce la, pe de o parte, o descriere a experienţei trăite, empirică fără s-o vrea, şi, pe de altă parte, o ontologie a ne-gînditului, care anulează întîietatea lui „Eu gîndesc".

Cea de-a doua urmare este de ordin pozitiv. Ea priveşte relaţia omului cu ne-gînditul, sau, mai exact, apariţia lor îngemănată în cultura occidentală. Impresia imediată este că, din clipa în care omul s-a constituit ca figură pozitivă în cîmpul cunoaşterilor, vechiul privilegiu deţinut de cunoaşterea reflexivă, de gîndirea ce se gîndeşte pe sine, nu avea cum să nu dispară; dar că, prin chiar acest fapt, îi era dat unei gîndiri obiective să parcurgă omul în întregime, fie şi cu riscul de a descoperi în el tocmai ceea ce nu ar putea niciodată să devină accesibil reflecţiei ori nici chiar conştiinţei lui: nişte mecanisme obscure, o serie de determinări fără chip, un întreg peisaj de umbre care, direct sau indirect, a primit numele de inconştient. Nu este, oare, inconştientul tocmai ceea ce se oferă în mod necesar gîndirii ştiinţifice pe care omul o aplică lui însuşi în momentul cînd încetează de a se mai gîndi pe sine sub forma reflecţiei? În realitate, inconştientul şi, în general, formele pe care le îmbracă ne-gînditul nu au fost recompensa oferită pentru căutarea de cunoştinţe pozitive cu privire la om. La nivel arheologic, omul şi ne-gînditul sînt contemporani. Omul nu a putut să prindă contur ca figură în cadrul *epistemei* fără ca, în acelaşi timp, gîndirea să nu descopere, deopotrivă în ea şi în afara ei, la marginile ei, dar şi integrată în propria-i tramă, o zonă de întuneric, o masă densă şi aparent inertă în care ea se află angajată, un ne-gîndit pe care îl conţine în întregul ei, dar în care nu se află mai puţin prinsă. Ne-gînditul

(oricare ar fi numele pe care am voi să i-l dăm) nu există în om ca o natură retrasă în sine sau ca o istorie sedimentată acolo, ci, în raport cu omul, el este Celălalt: Dublul, fratele geamăn, născut nu din el, nici în el, ci alături de și în același timp cu el, într-o identică noutate, într-o dualitate irevocabilă. Această plajă de întuneric, interpretată, fără umbra vreunei rețineri, ca o regiune abisală în natura omului sau ca o fortăreață impenetrabilă în care e ferecată istoria acestuia, este legată, în realitate, de om în cu totul alt mod; îi este deopotrivă exterioară și indispensabilă: parțial, umbră a omului irupînd în cîmpul cunoașterii; parțial, pată oarbă pornind de la care acesta poate fi cunoscut. În orice caz, se poate afirma că, începînd din secolul al XIX-lea, ne-gînditul l-a însoțit pe om în surdină și permanent. Și, dat fiind că nu era, la urma urmelor, decît un dublu insistent, el nu a fost niciodată gîndit pentru el însuși, în chip autonom; a primit, doar, forma complementară și numele răsturnat al aceluia față de care era celălalt, umbra sa; a fost *An sich* față de *Für sich*, în fenomenologia hegeliană; a fost *Unbewusste*, pentru Schopenhauer; a fost omul alienat, pentru Marx; în analizele lui Husserl – implicitul, inactualul, sedimentatul, neefectuatul: oricum l-am privi, inepuizabila dublură ce se oferă cunoașterii reflexive ca o proiecție neclară a ceea ce este omul în adevărul său, jucînd, totodată, și rolul de fond prealabil pornind de la care omul trebuie să înceapă să se recompună și să se reamintească pe sine pînă cînd va ajunge la adevărul cu privire la el. Degeaba este acest dublu unul apropiat, căci el rămîne fundamental străin, iar rolul gîndirii, propria ei inițiativă vor consta tocmai în a și-l apropia cît mai mult cu putință; întreaga gîndire modernă e străbătută de imperativul de a gîndi ne-gînditul, de a reflecta în formă de *Pentru-sine* conținuturile lui *În-sine*, de a dezaliena omul împăcîndu-l cu propria lui esență, de a explicita orizontul ce conferă experiențelor fundalul lor de evidență imediată și dezarmată, de a ridica vălul Inconștientului, de a se lăsa absorbită în tăcerea acestuia și de a ciuli urechea pentru a-i surprinde murmurul nesfîrșit.

În experiența modernă, posibilitatea instaurării omului în interiorul unor domenii ale cunoașterii, simpla apariție a acestei figuri inedite în cîmpul *epistemei* presupun existența unui imperativ ce bîntuia gîndirea pe dinăuntru; contează prea puțin dacă un astfel de imperativ circulă sub forma unei morale, a

unei politici, a unui umanism, a unei datorii de asumare a destinului occidental, sau, pur şi simplu, a conştiinţei de a îndeplini, în istorie, o sarcină de funcţionar; esenţial este ca gîndirea să fie, pentru ea însăşi şi în plinul travaliului ei, deopotrivă cunoaştere şi modificare a ceea ce ea cunoaşte, reflecţie şi transformare a modului de a fi al obiectului asupra căruia ea reflectează. Gîndirea pune imediat în mişcare tot ce atinge: nu poate descoperi ne-gînditul sau, cel puţin, nu poate merge înspre el fără a şi-l apropia sau, poate, îndepărta, fără ca, în orice caz, fiinţa omului – dat fiind că se desfăşoară în interiorul acestei distanţe – să nu fie, prin chiar acest fapt, alterată. Există aici ceva intim legat de modernitatea noastră: în afara moralei religioase, Occidentul nu a cunoscut decît două forme de etică: cea veche (sub forma stoicismului şi a epicureismului) se articula pe ordinea lumii şi, descoperindu-i acesteia legea, putea să deducă din această lege principiul unei înţelepciuni sau o concepţie cu privire la cetate: chiar şi gîndirea politică a secolului al XVIII-lea continuă să aparţină acestei forme generale; şi cea modernă, care, în schimb, nu formulează nici o morală, în măsura în care toate imperativele se situează în interiorul gîndirii şi a mişcării acesteia vizînd cucerirea ne-gînditului[1]; reflecţia, conştientizarea, elucidarea tăcutului, redarea capacităţii de a vorbi mutismului, aducerea la lumină a părţii de umbră care-l ascunde pe om lui însuşi, reînsufleţirea inertului – toate acestea sînt cele care constituie, doar pentru sine, conţinutul şi forma eticii. La drept vorbind, gîndirea modernă nici nu a putut să propună vreodată o morală, dar nu pentru că nu ar fi decît speculaţie pură, ci, din contră, tocmai pentru că este, de la bun început şi în propria ei densitate, un anumit mod de a acţiona. Să-i lăsăm să vorbească pe cei care incită gîndirea să-şi părăsească adăpostul şi să-şi formuleze răspicat opţiunile; să-i lăsăm să-şi vadă de treaba lor pe cei care doresc, în afara oricărei promisiuni şi în absenţa virtuţii, să elaboreze o morală. Pentru gîndirea modernă nu există morală posibilă; căci gîndirea a „ieşit" din ea însăşi în fiinţa ei proprie încă din secolul al XIX-lea – ea nu mai e de mult teorie; de cum începe să

[1] Între cele două, cotitura o reprezintă momentul kantian: descoperirea faptului că subiectul, în măsura în care raţionează, îşi dă lui însuşi propria lege, care este legea universală.

gîndească, ea răneşte sau împacă, apropie sau îndepărtează, sfîşie, disociază, leagă sau dezleagă; nu se poate abţine să nu elibereze sau să nu asupreasscă. Înainte chiar de a prescrie, de a schiţa un viitor, de a spune ce anume trebuie făcut, înainte chiar de a ordona sau doar de a alerta, gîndirea, în imediatul existenţei ei, începînd cu forma ei cea mai auroralâ este, în ea însăşi, acţiune, act periculos. Sade, Nietzsche, Artaud, Bataille au ştiut acest lucru pentru toţi aceia care voiau să-l ignore; dar este neîndoielnic că şi Hegel, Marx şi Freud îl ştiau. Putem, oare, să spunem că îl ignoră, în profunda lor neghiobie, cei care afirmă, astăzi, că nu există filosofie fără opţiune politică, că nici o gîndire nu poate fi altfel, decît fie „progresistă", fie „reacţionară"? Prostia lor constă în a crede că orice gîndire „exprimă" ideologia unei clase; involuntara lor profunzime constă în a arăta cu degetul modul modern de a fi al gîndirii. La suprafaţă, se poate spune că, spre deosebire de ştiinţele naturii, cunoaşterea omului este întotdeauna legată, chiar şi în forma ei cea mai indecisă, de anumite etici şi de anumite politici; fundamental însă, gîndirea modernă înaintează pe direcţia pe care Altul decît omul va trebui să devină Acelaşi cu el.

VI. RETRAGEREA ŞI REÎNTOARCEREA ORIGINII

Ultima trăsătură ce caracterizează deopotrivă modul de a fi propriu omului şi reflecţia ce i se adresează este relaţia cu originea. Relaţie cu totul diferită de aceea pe care gîndirea clasică încerca s-o instaureze prin intermediul genezelor ei ideale. A afla originea însemna, în secolul al XVIII-lea, a te plasa cît mai aproape de pura şi simpla reduplicare a reprezentării: economia era gîndită pornindu-se de la troc, pentru că, în cadrul acestuia, reprezentările pe care fiecare dintre cei doi parteneri şi le făcea cu privire la proprietatea proprie şi la proprietatea celuilalt erau echivalente; satisfăcînd două dorinţe aproape identice; aceste reprezentări erau, în mare, „asemănătoare". Ordinea naturii era gîndită, înainte de orice catastrofă, sub forma unui tablou în care fiinţele s-ar succeda într-o ordine atît de strînsă şi pe o tramă atît de continuă, încît, de la un capăt la celălalt al acestei succesiuni,

deplasarea ar avea loc în interiorul unei cvasi-identităţi, iar de la o extremitate la alta ne-ar fi dat să lunecăm, practic, pe panta lină a „asemănătorului". În mod asemănător, originea limbajului era gîndită ca transparenţă între reprezentarea unui lucru şi reprezentarea strigătului, a sunetului, a mimicii (a limbajului acţiunii) care o însoţeau. În sfîrşit, originea cunoaşterii era căutată pe latura acestei pure suite de reprezentări, suită într-atît de perfectă şi de lineară, încît cea de-a doua reprezentare luase locul celei dintîi fără să ne fi putut da seama, pentru că nu îi era simultană, nu era posibilă stabilirea între cele două reprezentări a vreunei diferenţe, iar cea de-a doua nu putea fi percepută altfel decît ca „asemănătoare" celei dintîi; şi abia atunci cînd îşi făcea apariţia o senzaţie mai „asemănătoare" decît toate celelalte cu una dinaintea ei, reminiscenţa putea să funcţioneze, imaginaţia să reprezinte din nou o reprezentare, iar cunoaşterea să se instaleze în spaţiul acestei reduplicări. Conta prea puţin dacă această geneză era considerată fictivă sau reală, dacă avea valoare de ipoteză explicativă sau de eveniment istoric: aceste distincţii nu există, la drept vorbind, decît pentru noi; într-o gîndire pentru care dezvoltarea cronologică se desfăşoară în interiorul unui tablou, în cadrul căruia ea nu constituie decît un parcurs, punctul de plecare se situează în acelaşi timp în afara timpului real şi în interiorul lui: el este acel pliu prim graţie căruia toate evenimentele istorice pot avea loc.

În gîndirea modernă, o astfel de origine nu mai este de conceput; am văzut felul în care munca, viaţa şi limbajul îşi dobîndiseră, fiecare, propria istoricitate în care se aflau prinse: prin urmare, ele nu puteau niciodată să-şi enunţe cu adevărat originea, chiar dacă întreaga lor istorie era, din interior, îndreptată în direcţia originii. Nu mai este originea cea care dă naştere istoricităţii; ci istoricitatea este, acum, aceea care, în chiar ţesătura ei, lasă să se întrevadă posibilitatea unei origini care i-ar fi deopotrivă internă şi străină: precum vîrful virtual al unui con în care toate diferenţele, toate împrăştierile şi toate discontinuităţile ar fi strînse la un loc, nemaiformînd decît un punct de identitate, impalpabila întruchipare a Aceluiaşi, capabil, totuşi, oricînd, să explodeze, devenind Altul.

Omul a luat fiinţă, la începutul secolului al XIX-lea, în corelaţie cu toate aceste istoricităţi, cu toate aceste lucruri înfăşurate în ele însele şi indicînd, prin apariţia lor, graţie însă

unor legi proprii, inaccesibila identitate a originii lor. Totuși, omul nu se raportează în același mod la propria lui origine. Aceasta deoarece omul nu se descoperă pe sine decît legat de o istoricitate deja constituită: el nu este niciodată contemporan cu această origine care, prin timpul lucrurilor, se conturează sustrăgîndu-se; atunci cînd încearcă să se definească pe sine ca ființă vie, omul nu-și descoperă propriul început decît pe fondul unei vieți care a început, ea însăși, cu mult înaintea lui; atunci cînd încearcă să se surprindă pe sine ca ființă care muncește, el nu izbutește să scoată la lumină formele cele mai rudimentare ale muncii decît în interiorul unui timp și al unui spațiu umane instituționalizate deja și deja socializate; iar atunci cînd încearcă să-și definească esența de subiect vorbitor, dincoace de oricare limbă constituită efectiv, el nu dă niciodată decît peste posibilitatea deja actualizată a limbajului și nu peste bîlbîiala ori peste cel dintîi cuvînt pornind de la care toate limbile și limbajul însuși au devenit posibile. Omul nu poate vreodată gîndi ceea ce are pentru el valoare de origine decît pe fondul a ceva deja început. Pentru el, originea este, prin urmare, cu totul altceva decît începutul – un soi de primă dimineață a istoriei începînd de la care s-au acumulat toate achizițiile ulterioare. Originea este, mult mai curînd, felul în care omul, în general, oricare ar fi el, se articulează pe deja-început-ul muncii, al vieții și al limbajului; ea trebuia căutată în acel pliu care-l face pe om să lucreze plin de naivitate o lume lucrată deja de mii de ani, să trăiască, în prospețimea existenței lui unice, recente și precare, o viață ce se pierde în zarea celor dintîi formațiuni organice, să alăture în fraze încă niciodată spuse (chiar dacă generații întregi le-au tot repetat) cuvinte mai bătrîne decît orice memorie. În acest sens, nivelul originarului este, pentru om, tot ce-i poate fi acestuia mai la îndemînă: suprafața pe care o străbate plin de inocență, întotdeauna pentru prima dată, și în cuprinsul căreia ochii săi abia deschiși descoperă întruchipări la fel de tinere ca și privirea lui, figuri care, ca și el, nu pot avea vîrstă, dar pentru un motiv opus: nu pentru că ar rămîne permanent la fel de tinere, ci pentru că aparțin unui timp care nu are nici aceleași măsuri și nici aceleași fundamente ca el. Însă această minusculă suprafață a originarului ce însoțește întreaga noastră existență fără a dispărea nici o clipă (nici măcar, și cu atît mai puțin, în clipa morții, cînd, dimpotrivă, se dezvăluie în cea

mai deplină nuditate) nu este imediatul unei naşteri; ea este în întregime populată de mediaţiile complexe pe care le-au alcătuit şi sedimentat, în decursul propriei lor istorii, munca, viaţa şi limbajul; astfel încît, la cea mai uşoară atingere, începînd cu primul obiect mînuit, cu manifestarea celei mai elementare nevoi, la zborul cuvîntului cel mai neutru, omul trezeşte, fără să ştie, la viaţă toţi intermediarii unui timp care îl domină în chip aproape nelimitat. Fără să ştie, dar nu se poate, totuşi, ca acest lucru să nu fie ştiut într-un mod oarecare, întrucît tocmai în felul acesta intră oamenii în comunicare şi se trezesc situaţi în reţeaua deja constituită a înţelegerii. Această cunoaştere este, totuşi, una limitată, oblică, parţială, fiind înconjurată de o imensă regiune de umbră în care munca, viaţa şi limbajul îşi ascund adevărul (şi originea) proprii tocmai faţă de cei ce vorbesc, există şi muncesc.

Prin urmare, originarul – aşa cum, de la *Fenomenologia Spiritului* şi pînă astăzi, gîndirea modernă nu a încetat a-l descrie – este total diferit de geneza ideală pe care încercase s-o reconstituie epoca clasică; el este, însă, diferit (chiar dacă se află într-o corelaţie fundamentală cu aceasta) şi de originea pe care o lasă să se întrevadă, într-un soi de dincolo retrospectiv, istoricitatea fiinţelor. Departe de a conduce, sau, măcar, de a trimite în direcţia unui vîrf, real sau virtual, de identitate, departe de a semnala momentul Aceluiaşi în care risipirea adusă de Altul nu s-a manifestat încă, originarul din om este ceea ce dintru început îl articulează pe acesta pe ceva total diferit de el însuşi; originarul este cel care introduce în experienţa omului conţinuturi şi forme mai vechi decît omul şi asupra cărora acesta nu are nici o putere; originarul este cel care, legîndu-l pe om de cronologii multiple, încrucişate, ireductibile, cel mai adesea, unele la altele, îl risipeşte în timp şi îl face să strălucească în miezul duratei lucrurilor. În mod paradoxal, originarul din om nu anunţă nici timpul naşterii lui, şi nici nucleul cel mai vechi al experienţei sale: ci îl leagă de ceea ce nu are acelaşi timp ca şi el; eliberează în el tot ce nu îi este contemporan; indică, la nesfîrşit, într-o proliferare mereu reînnoită, că lucrurile îşi au începutul mult înaintea lui şi că, din acelaşi motiv, nimeni şi nimic nu i-ar putea – lui, a cărui experienţă este în totalitate constituită şi delimitată de aceste lucruri – să îi atribuie vreo origine. Or, această imposibilitate are, ea însăşi, două aspecte: ea semnifică, pe de o parte, că

originea lucrurilor este tot timpul retrasă, avînd în vedere că trimite spre un calendar în care omul nu figurează; și, pe de altă parte, faptul că omul, spre deosebire de lucruri, al căror timp lasă să li se întrevadă nașterea pîlpîitoare în densitatea lui, este ființa lipsită de origine, „care nu are nici patrie, nici dată de naștere", ființa a cărei naștere nu este nici o clipă accesibilă pentru că nu a avut vreodată „loc". Ceea ce se anunță în imediatul originarului este, prin urmare, faptul că omul e rupt de originea care l-ar putea face contemporan cu propria sa existență: în mijlocul tuturor lucrurilor care se nasc în timp și mor, fără îndoială, tot în timp, el este, rupt de orice fel de origine, deja prezent. Astfel încît lucrurile (tocmai acelea care îl domină) își găsesc începutul în el: mai curînd decît o cicatrice lăsată într-un moment oarecare al duratei, omul este deschiderea pornind de la care timpul, în general, se poate reconstitui, durata se poate scurge, iar lucrurile își pot face, la momentul la care li se cuvine, apariția. Dacă, în ordine empirică, pentru om lucrurile sînt întotdeauna în recul, insesizabile în punctul lor zero, omul se află în chip fundamental în recul în raport cu acest recul al lucrurilor, și tocmai astfel pot ele să apese cu solida lor anterioritate asupra imediatului experienței originare.

Gîndirii îi revine, în acest caz, o misiune: aceea de a contesta originea lucrurilor, însă de a o contesta pentru a putea să o întemeieze, regăsind modul de constituire a posibilității de existență a timpului, acea origine fără de origine sau început pornind de la care totul poate lua naștere. O astfel de sarcină implică punerea sub semnul întrebării a tot ce ține de timp, a tot ce s-a format în timp, a tot ce-și duce existența în elementul mobil al timpului, pentru a face, în felul acesta, să iasă la lumină ruptura, lipsită de cronologie și de istorie, din care provine timpul. Într-un astfel de caz, timpul ar fi suspendat în interiorul acestei gîndiri care, totuși, nu i-ar putea scăpa, dat fiind că nu este nici o clipă contemporană cu originea; o astfel de suspendare a timpului ar avea, însă, puterea de a răsturna relația reciprocă dintre origine și gîndire; ea ar pivota în jurul ei înseși, iar originea, devenind ceea ce gîndirea are sarcina să gîndească, și mereu de la capăt, ar fi promisă gîndirii într-o iminență mereu mai apropiată și niciodată realizată. Originea devine, atunci, ceea ce stă tot timpul să revină, repetiția în direcția căreia se îndreaptă gîndirea, reîntoarcerea a

ceea ce a început deja dintotdeauna, proximitatea unei lumini care nu a încetat să strălucească de la începutul timpurilor. Astfel, pentru a treia oară, originea se profilează prin timp; de data aceasta, însă, este vorba de o retragere în viitor, de porunca pe care gîndirea o primeşte şi şi-o dă ea singură, de a înainta cu paşi de porumbiţă spre ceea ce nu a încetat nici o clipă să o facă posibilă, de a pîndi, cu privirea aţintită înainte, pe linia ce nu încetează să i se sustragă a propriului ei orizont, răsăritul de unde ea însăşi vine şi de unde nu încetează, din abundenţă, să parvină.

Exact în momentul în care îi era cel mai la îndemînă să denunţe drept himere genezele zugrăvite în secolul al XVIII-lea, gîndirea modernă instaura o problematică a originii deosebit de complexă şi de încîlcită; această experienţă a servit drept fundament experienţei noastre cu privire la timp şi pe baza ei au luat naştere, începînd din secolul al XIX-lea, toate încercările noastre de a surprinde ce puteam fi, în ordine umană, începutul şi reînceputul, îndepărtarea şi prezenţa începutului, reîntoarcerea şi sfîrşitul. Într-adevăr, gîndirea modernă a stabilit un mod de raportare la origine invers în cazul omului şi în acela al lucrurilor: în felul acesta, ea autorizează – dejucîndu-le, însă, şi păstrîndu-şi intactă puterea de a le contesta – eforturile pozitiviste de integrare a cronologiei omului în cronologia lucrurilor, cu scopul restaurării unităţii pierdute a timpului şi pentru ca originea omului să nu mai fie nimic mai mult decît o dată, un pliu în seria succesivă a fiinţelor (plasînd, deci, această origine, şi, o dată cu ea, apariţia culturii şi zorii civilizaţiilor în mişcarea evoluţiei biologice); în acelaşi timp, ea autorizează şi efortul, opus şi complementar, de aliniere, în funcţie de cronologia omului, a experienţelor lui cu privire la lucruri, a cunoştinţelor dobîndite despre acestea, a ştiinţelor pe care, în felul acesta, el le-a putut constitui (în aşa fel încît, dacă toate începuturile omului îşi au locul în timpul lucrurilor, timpul individual şi cultural al omului să permită, printr-o geneză psihologică sau istorică, determinarea momentului în care lucrurile se întîlnesc pentru prima oară cu chipul adevărului lor); în ambele dintre aceste alinieri, originea lucrurilor şi originea omului se subordonează reciproc; dar fie şi numai faptul că există două moduri de aliniere posibile şi ireconciliabile indică asimetria fundamentală ce caracterizează gîndirea modernă privitoare la origine. În plus, această gîndire

aşază într-o lumină ultimă şi, parcă, esenţialmente reticentă, un anumit strat al originarului în care, la drept vorbind, nici o origine nu era prezentă, dar în care timpul fără de început al omului manifesta, pentru o memorie posibilă, timpul lipsit de amintiri al lucrurilor; de aici, o dublă ispită: aceea de a psihologiza orice fel de cunoaştere, oricare ar fi ea, şi de a face din psihologie un soi de ştiinţă generală a tuturor ştiinţelor; ca şi aceea, opusă, de a descrie acest strat originar într-un stil care să evite orice fel de pozitivism, astfel încît, pornind de aici, să poată fi pusă sub semnul întrebării pozitivitatea tuturor ştiinţelor şi să poată fi revendicat, împotriva acestei pozitivităţi, caracterul fundamental şi de neevitat al acestei experienţe. Dar, luîndu-şi drept sarcină restituirea domeniului originarului, gîndirea modernă descoperă, neîntîrziat, reculul continuu al originii; şi îşi propune, paradoxal, să înainteze tocmai în direcţia în care acest recul are loc şi nu încetează să crească; ea încearcă să-l facă să apară de cealaltă parte a experienţei, în poziţia a ceea ce o susţine prin chiar faptul retragerii sale, drept ceea ce se află la cea mai mică distanţă de posibilitatea ei cea mai vizibilă, drept ceea ce e, în ea însăşi, iminent; iar dacă reculul originii se oferă astfel în cea mai deplină claritate, cea eliberată şi care se regăseşte, astfel, pe sine în dinastia arhaismului ei nu este, oare, originea însăşi? Iată motivul pentru care întreaga gîndire modernă este absorbită de marea preocupare a reîntoarcerii, de grija de a reîncepe, de strania îngrijorare care o face să se simtă datoare a repeta repetiţia. De la Hegel şi pînă la Marx şi Spengler, s-a dezvoltat, astfel, tema unei gîndiri care, prin chiar mişcarea prin care ea se realizează – recîştigîndu-şi totalitatea, reapropriindu-se în ultima clipă, apunînd solar –, ea se apleacă asupra ei înseşi, îşi luminează propria plenitudine, îşi închide cercul, se regăseşte pe sine în toate straniile întruchipări ale odiseei ei şi primeşte să dispară în acelaşi ocean din care izvorîse; la polul opus acestei reîntoarceri, care, chiar dacă nu e fericită, este perfectă, se profilează experienţa unor Hölderlin, Nietzsche şi Heidegger, în care reîntoarcerea nu devine posibilă decît prin îndepărtarea la extrem a originii, acolo unde zeii şi-au întors spatele, unde pustiul creşte, iar τεχνη şi-a instaurat domnia propriei voinţe; astfel încît nu mai putem vorbi aici de o împlinire sau de o curbă, ci, mai curînd, de o neîncetată sfîşiere ce eliberează originea exact în măsura

retragerii ei; extrema devine atunci tot ce poate fi mai apropiat. Însă, oricum ar sta lucrurile, fie că acest strat al originarului, pe care gîndirea modernă l-a descoperit prin aceeaşi mişcare prin care a inventat omul, promite o scadenţă a împlinirii şi a plenitudinii, fie că restituie vidul originii – acel vid protejat de îndepărtarea ei şi acela pe care îl provoacă apropierea ei –, oricum ar sta, prin urmare, lucrurile, ceea ce ea impune spre a fi gîndit este ceva de ordinul „Aceluiaşi": trecînd prin domeniul originarului, care articulează experienţa umană pe timpul naturii şi pe acela al vieţii, pe istorie, pe trecutul sedimentat al culturilor, gîndirea modernă se străduieşte să regăsească omul în identitatea lui – în acel preaplin sau în acel nimic care este el însuşi –, istoria şi timpul, în această repetiţie pe care o fac imposibilă, dar pe care o impun gîndirii, şi fiinţa, în chiar faptul că este.

Şi, astfel, în această sarcină infinită de a gîndi originea cît mai aproape şi cît mai departe de sine, gîndirea descoperă că omul nu este contemporan cu ceea ce îl face să fie sau cu aceea în temeiul căreia e; că, dimpotrivă, el este prizonierul unei puteri care îl dispersează, îl trage departe de propria lui origine, promiţîndu-i-o, însă, într-o iminenţă care, probabil, se va sustrage pe veci; or, puterea aceasta nu-i este omului străină; ea nu rezidă în afara lui, în pacea originilor eterne şi permanent reîncepute, căci, într-un astfel de caz, originea i-ar fi efectiv accesibilă; este puterea propriei lui fiinţe. Timpul – însă acel timp care este el însuşi – îl îndepărtează atît de zorii din care el a ieşit, cît şi de aceia care îi sînt anunţaţi. Vedem, deci, cît de diferit este acest timp fundamental – acest timp în temeiul căruia timpul poate deveni accesibil experienţei – de timpul activ în filosofia reprezentării: acela dispersa reprezentarea, impunîndu-i forma unei succesiuni lineare; reprezentarea avea, însă, darul de a se restitui pe sine în imaginaţie, de a se reduplica perfect şi de a domina, astfel, timpul; imaginea permitea reluarea integrală în posesie a timpului, reapropierea a ceea ce fusese concedat succesiunii şi edificarea unei cunoaşteri a lucrurilor tot atît de adevărate precum aceea proprie unei înţelegeri eterne. În experienţa modernă, în schimb, retragerea originii depăşeşte în importanţă oricare experienţă, căci în ea scînteiază experienţa şi îşi manifestă ea pozitivitatea; tocmai datorită faptului că omul nu este contemporan cu propria sa fiinţă devin lucrurile accesibile

într-un timp care le e propriu. Regăsim aici tema inițială a finitudinii. Însă această finitudine care se anunța, la început, prin faptul dominării omului de către lucruri – prin faptul că el se află sub stăpînirea vieții, a istoriei şi a limbajului –, se arată, acum, la un nivel mai fundamental: ea este raportul insurmontabil dintre ființa omului şi timp.

Redescoperind, în felul acesta, finitudinea în interogația asupra originii, gîndirea modernă închide marele patrulater pe care începuse să-l schițeze atunci cînd întreaga *epistemă* occidentală basculase, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea: legătura dintre pozitivități şi finitudine, redublarea empiricului în transcendental, raportul permanent dintre cogito şi ne-gîndit, retragerea şi reîntoarcerea originii definesc, pentru noi, modul de a fi propriu omului. Pe analiza acestui mod de a fi, şi nu pe aceea a reprezentării se străduieşte, începînd din secolul al XIX-lea, reflecția să întemeieze filosofic posibilitatea cunoaşterii.

VII. DISCURSUL ŞI FIINȚA OMULUI

Se poate observa faptul că aceste patru segmente teoretice (analiza finitudinii, analiza repetării empirico-transcendentale, analiza ne-gîndițului şi analiza originii) se află într-un anumit raport cu cele patru domenii subordonate care, la un loc, alcătuiau, în epoca clasică, teoria generală a limbajului[1]. Raport, la prima vedere, de asemănare şi de simetrie. Ne aducem aminte că teoria *verbului* explica modul în care limbajul putea să iasă din sine şi să afirme ființa, printr-o mişcare ce asigura, în schimb, ființa însăşi a limbajului, dat fiind că acesta nu putea să se instaureze şi să-şi deschidă spațiul care-i era propriu decît acolo unde exista deja, fie şi numai într-o formă secretă, verbul „ a fi"; analiza *finitudinii* explică, în acelaşi fel, modul în care ființa omului este determinată de pozitivități care îi sînt exterioare şi care îl leagă de consistența lucrurilor, în aşa fel încît ființa finită este aceea care oferă, în schimb, fiecărei determinații în parte posibilitatea de a apărea conform adevărului ei pozitiv. În vreme ce teoria *articulării*

[1] Cf. *supra*, p. 135.

arăta felul în care, printr-un același gest, se poate efectua decuparea atît a cuvintelor, cît și a lucrurilor pe care cuvintele le reprezintă, analiza *dublării empirico-transcendentale* înfățișează modul în care își corespund reciproc, într-o oscilație infinită, ceea ce este accesibil prin experiență și ceea ce face experiența posibilă. Căutarea *designațiilor* primare ale limbajului trezea, în inima cea mai tăcută a cuvintelor, a silabelor și a sunetelor înseși, o reprezentare adormită care era ca un fel de suflet uitat al acestora (suflet care trebuia făcut să iasă din nou la lumină, făcut, iarăși, să cînte și să vorbească, pentru o mai mare justețe a gîndirii și o și mai miraculoasă putere a poeziei); în mod analog, pentru gîndirea modernă, masa inertă a *ne-gînditului* este întotdeauna, într-un fel oarecare, locuită de un cogito, iar această gîndire ațipită în sînul a ceea ce nu este gîndire trebuie din nou trezită la viață și drapată în suveranitatea lui „eu gîndesc". În sfîrșit, în reflecția clasică asupra limbajului exista o teorie a *derivării*: ea scotea în evidență modul în care, încă de la începutul istoriei lui și poate chiar din clipa nașterii, cînd abia începea să vorbească, limbajul se desfășura, deja, într-un spațiu care-i era propriu, se răsucea în jurul lui însuși, desprinzîndu-se de reprezentarea lui primă, și nu-și pronunța cele dintîi cuvinte, chiar și pe cele mai vechi, decît gata înveșmîntate în figurile retoricii; acestei analize îi corespunde efortul modern de a gîndi o *origine* dintotdeauna deja inaccesibilă, cu scopul de a înainta pe direcția a ceea ce menține permanent ființa omului, în raport cu ea însăși, într-o îndepărtare și o distanță ce o constituie.

Acest joc de corespondențe nu trebuie, totuși, să ne inducă în eroare. Nu trebuie să ne închipuim că analiza clasică a discursului ar fi rămas neschimbată de-a lungul epocilor, nefăcînd altceva decît să fie aplicată unui nou obiect; că forța cine știe cărei consistențe istorice ar fi păstrat-o identică ei înseși, în pofida nenumăratelor mutații petrecute în imediata ei vecinătate. Realitatea este că cele patru segmente teoretice care delimitau spațiul gramaticii generale nu au rămas nealterate: atunci cînd, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, teoria reprezentării a dispărut, ele s-au desprins unele de altele, și-au schimbat funcțiile și nivelurile și și-au modificat în totalitate domeniile de validitate. De-a lungul epocii clasice, funcția gramaticii generale fusese aceea de a arăta cum putea să se introducă, în lanțul succesiv al reprezentărilor, un limbaj care,

cu toate că se manifesta prin firul simplu și extrem de subțire al discursului, implica, nu mai puțin, anumite forme de simultaneitate (afirmarea existențelor și a coexistențelor; decuparea lucrurilor reprezentate și formarea generalităților; relația originară și definitivă dintre cuvinte și lucruri; deplasarea cuvintelor în interiorul spațiului lor retoric). Dimpotrivă, analiza modului de a fi propriu omului, așa cum s-a dezvoltat ea începînd din secolul al XIX-lea, nu mai are loc în interiorul unei teorii a reprezentării, ci își propune, dimpotrivă, să arate cum este cu putință ca lucrurile, în general, să fie accesibile reprezentării, cu ce condiții, pe ce sol și între ce limite pot ele să-și facă apariția într-o pozitivitate mai profundă decît aceea oferită de diferitele moduri de percepție; iar ceea ce se dezvăluie în felul acesta, în această coexistență a omului cu lucrurile, prin intermediul marii desfășurări spațiale pe care o deschide reprezentarea, este tocmai finitudinea radicală a omului, dispersarea care îl îndepărtează de origine și, în egală măsură, i-o promite, distanța de neocolit a timpului. Analitica omului nu continuă, pur și simplu, analiza discursului, în felul în care aceasta s-a constituit în cu totul altă parte și așa cum tradiția i-a transmis-o. Prezența sau absența unei teorii a reprezentării, mai precis caracterul primar sau poziția derivată a acestei teorii influențează în chip radical echilibrul sistemului. Atîta timp cît reprezentarea merge de la sine, ca element general al gîndirii, teoria discursului funcționează, în același timp, și într-o unică mișcare, ca fundament al oricărei gramatici posibile și ca teorie a cunoașterii. Însă, în clipa în care primatul reprezentării este abolit, teoria discursului se fracturează, iar forma ei descărnată și metamorfozată poate fi întîlnită la două niveluri diferite. La nivel empiric, cele patru segmente constitutive pot fi regăsite, însă cu funcții total inversate[1]: locul ocupat, înainte, de analiza privilegiului deținut de către verb, a puterii lui de a face discursul să iasă din sine și de a-l înrădăcina, în schimb, în modul de a fi propriu reprezentării a fost, acum, luat de analiza unei structuri gramaticale interne, care, imanentă fiecărei limbi în parte, o constituie pe aceasta ca ființă autonomă, în sine; în mod asemănător, teoria flexiunilor, căutarea legilor de transformare proprii cuvintelor au luat locul analizei articulării comune

[1] Cf. *supra*, p. 322.

deopotrivă cuvintelor și lucrurilor; teoria radicalului, pe acela al analizei rădăcinii reprezentative; și, în sfîrșit, acolo unde ceea ce se căuta era continuitatea nelimitată a derivațiilor, ceea ce s-a descoperit, acum, este înrudirea laterală a limbilor. Altfel spus, tot ceea ce funcționase pe dimensiunea raportului dintre lucruri (așa cum sînt ele reprezentate) și cuvinte (cu valoarea lor reprezentativă) este reluat în interiorul limbajului și însărcinat cu asigurarea legalității interne a acestuia. La nivel de fundamente, cele patru segmente teoretice care compuneau teoria discursului continuă să existe: la fel ca în epoca clasică, și în noua analitică a ființei umane ele slujesc la manifestarea relației cu lucrurile; de data aceasta, însă, modificarea este inversă celei precedente; nu mai avem de-a face cu introducerea lucrurilor într-un spațiu lăuntric limbajului, ci cu scoaterea lor din domeniul reprezentării, înăuntrul căruia se aflau pînă acum prinse, în acea dimensiune a exteriorității în care omul apare ca finit, determinat, angajat în masa a ceea el nu gîndește și supus, în chiar ființa sa, risipirii timpului.

Din momentul în care analiza clasică a discursului nu s-a mai aflat în continuitate cu o teorie a reprezentării, s-a trezit ca ruptă în două: investită, pe de o parte, într-o cunoaștere empirică a formelor gramaticale, și transformată, pe de altă parte, într-o analitică a finitudinii; însă nici una dintre aceste două deplasări nu a putut avea loc fără o inversare totală a modului de funcționare. Putem, în sfîrșit, să înțelegem, în toată profunzimea ei, incompatibilitatea totală dintre existența discursului clasic (ce se sprijină pe evidența, nepusă sub semnul întrebării, a reprezentării) și existența omului, așa cum se oferă ea gîndirii moderne (dimpreună cu reflecția antropologică pe care ea o autorizează): ceva precum analitica modului de a fi propriu omului nu a devenit cu putință decît atunci cînd analiza discursului reprezentativ a fost disociată, transferată și inversată. Dar tot atît de bine putem înțelege și amenințarea pe care o reprezintă, pentru ființa astfel definită și postulată a omului, reapariția contemporană a limbajului, în deplina enigmă a unității și a ființei sale. Oare, în viitor, sarcina noastră va fi aceea de a găsi un mod de gîndire, necunoscut pînă în prezent în cultura noastră, care să permită a gîndi deopotrivă, fără ruptură ori contradicție, ființa omului și ființa limbajului? Dacă așa stau lucrurile, sîntem obligați să facem imposibil, cu cele mai mari precauții, tot ce ar putea

însemna revenire naivă la teoria clasică a discursului (revenire a cărei ispită este, trebuie s-o recunoaștem, cu atît mai mare cu cît sîntem total dezarmați și nepregătiți să gîndim ființa abia pîlpîitoare, dar abruptă, a limbajului, și cu atît mai mult cu cît vechea teorie a reprezentării ne stă oricînd la îndemînă, gata constituită și punîndu-ne la dispoziție un loc în care acest mod cu totul aparte de a fi, această ființă se poate oricînd instala și dizolva într-o pură funcționare). Dar tot atît de posibil este și ca dreptul de a gîndi simultan ființa limbajului și ființa omului să ne fie în veci refuzat; în acest loc este foarte posibil să existe o prăpastie de netrecut (exact aceea în care trăim și vorbim), care să ne silească a considera drept himere orice antropologie în care ar fi vorba de ființa limbajului și orice concepție despre limbaj sau semnificație care și-ar propune să atingă, să manifeste și să degaje ființa proprie a omului. De aici își trage, poate, seva opțiunea filosofică cea mai importantă a epocii noastre. Opțiune pe care, însă, nu o vom putea face decît în încercarea nemijlocită a unei reflecții viitoare. Căci nimic nu ne poate spune dinainte care anume dintre direcții ne este accesibilă. Singurul lucru pe care îl știm, pentru moment, în mod cert, este că niciodată, în cultura occidentală, ființa omului și ființa limbajului nu au putut să coexiste și să se articuleze una pe cealaltă. Incompatibilitatea lor a fost una dintre trăsăturile de bază ale gîndirii noastre.

Mutația analizei discursului într-o analitică a finitudinii mai are, totuși, și o altă consecință. Teoria clasică a semnului și a cuvîntului avea misiunea să arate cum puteau reprezentările – care se succedau într-o înlănțuire atît de strînsă și de strictă, încît deosebirile nu deveneau vizibile, iar reprezentările erau, în mare, asemănătoare – să se desfășoare într-un tablou permanent de diferențe stabile și de identități limitate; era vorba de o geneză a Diferenței în sînul monotoniei insesizabil nuanțate a Asemănătorului. Acum, analitica finitudinii joacă un rol perfect opus: arătînd că omul este determinat, problema ei este aceea de a face manifest faptul că fundamentul acestor determinări este însăși ființa omului în limitele ei radicale; de asemenea, ea mai trebuie să facă manifest și faptul că diferitele conținuturi ale experienței sînt deja propriile lor condiții, că gîndirea vînează dinainte ne-gîndirea care le scapă acestora și pe care ea are misiunea permanentă de a-l surprinde; analitica finitudinii arată felul în care această origi-

ne cu care omul nu este niciodată contemporan îi este lui deopotrivă refuzată şi oferită sub chipul iminenţei: pe scurt, problema ei este aceea de a arăta cum poate Celălalt, cel Îndepărtat, să fie, în acelaşi timp, cel foarte Apropiat şi Acelaşi. S-a făcut, în felul acesta, trecerea de la o reflecţie asupra ordinii Diferenţelor (cu analiza pe care o astfel de reflecţie o presupune şi cu acea ontologie a continuum-ului, cu acea exigenţă a existenţei unei fiinţe pline, fără fisuri, desfăşurate în deplina ei perfecţiune ce presupun, toate, o metafizică) spre o gîndire asupra Aceluiaşi, ce trebuie în permanenţă cucerit în toată realitatea lui contradictorie: fapt care implică (pe lîngă etica despre care am vorbit deja) o dialectică, precum şi acea formă de ontologie care, pentru a se putea dispensa de conţinut, pentru a nu se mai vedea nevoită să gîndească fiinţa altfel decît în formele ei limitate ori în depărtarea distanţei ei, poate şi trebuie să renunţe la metafizică. Un joc dialectic şi o ontologie fără metafizică se cheamă şi îşi răspund în gîndirea modernă şi de-a lungul întregii ei istorii: căci gîndirea modernă este o gîndire ce nu se mai interesează de formarea nicicînd încheiată a Diferenţei, ci de dezvăluirea, care trebuie reluată mereu de la capăt, a Aceluiaşi. Or, o astfel de dezvăluire nu are cum să nu fie însoţită de apariţia simultană a Dublului şi de distanţa, infimă dar de neînvins, marcată de „şi"-ul prezent între retragere *şi* reîntoarcere, gîndire *şi* ne-gîndit, empiric *şi* transcendental, între ceea ce e de ordinul pozitivităţii *şi* ceea ce e de ordinul fundamentelor. Identitatea despărţită de sine printr-o distanţă care îi e, într-un sens, interioară, dar care, în alt sens, o constituie, repetiţia ce produce identicul, însă sub forma îndepărtării, se află, de bună seamă, în miezul acestei gîndiri moderne căreia, în mod cu totul superficial, i se atribuie descoperirea timpului. Dacă vom privi, însă, cu ceva mai multă atenţie, ne vom da seama că, de fapt, gîndirea clasică raporta posibilitatea de spaţializare a lucrurilor sub formă de tablou la proprietatea purei succesiuni reprezentative de a se reaminti pornind de la sine, de a se dubla şi de a constitui o simultaneitate pe baza unui timp continuu: timpul întemeia, pe atunci, spaţiul. Ceea ce, în schimb, se revelează a sta, în gîndirea modernă, la temelia istoriei lucrurilor şi a istoricităţii proprii omului, este distanţa ce sapă în interiorul Aceluiaşi, este intervalul care îl dispersează şi îl reunifică la cele două capete ale lui. Numai

această spațialitate profundă permite gîndirii moderne să gîndească mereu timpul, să ia cunoștință de el ca succesiune și să și-l promită sieși ca împlinire, origine sau reîntoarcere.

VIII. SOMNUL ANTROPOLOGIC

Antropologia, ca analitică a omului, a avut, nu încape nici o îndoială, un rol determinant în constituirea gîndirii moderne, dacă avem în vedere că, în bună măsură, nu am reușit să ne desprindem, încă, de ea. Ea devenise necesară începînd din momentul în care reprezentarea își pierduse puterea de a determina de una singură și printr-o mișcare unică jocul propriilor ei sinteze și analize. Trebuia, deci, ca sintezele empirice să-și afle garanția altundeva decît în atotputernicia lui „Eu gîndesc". Ele trebuiau să se impună ca necesare tocmai în punctul unde această atotputernicie lua sfîrșit; adică în finitudinea omului, finitudine deopotrivă a conștiinței și a individului viu, vorbitor și truditor. Kant formulase, deja, acest lucru în *Logica* sa, atunci cînd adăugase trilogiei lui tradiționale o ultimă întrebare: cele trei interogații critice (ce pot eu să cunosc? ce se cuvine să fac? ce-mi este îngăduit să sper?) erau, în felul acesta, raportate la o a patra și puse, într-o oarecare măsură, „pe seama ei": *Was ist der Mensch* [1]?

Această întrebare, am văzut, străbate gîndirea de la începutul secolului al XIX-lea și pînă în ziua de azi: această deoarece ea operează, fără a o declara și deja în prealabil, confuzia dintre empiric și transcendental, a căror separație Kant o indicase, totuși. Grație acestei confuzii, a luat ființă o reflecție de nivel mixt, ce caracterizează filosofia modernă. Preocuparea pentru om pe care ea o arată și o revendică nu numai prin discursurile, ci și prin patosul ei, grija cu care ea încearcă să definească omul ca ființă vie, ca individ ce muncește și ca subiect vorbitor, nu reprezintă decît pentru sufletele duioase restaurarea unei domnii a omului; în realitate,

[1] Kant, *Logik (Werke*, ed. Cassirer, vol. VIII, p. 343). [În românește: Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985 (n. tr.)].

avem de-a face cu ceva mult mai prozaic şi mai puţin moral, cu o dublare empirico-critică prin intermediul căreia se încearcă evidenţierea unui om al naturii, al schimbului şi al discursului, ca fundament al propriei lui finitudini. Graţie acestui Pliu, funcţia transcendentală vine să îmbrace cu reţeaua ei de imperative spaţiul inert şi cenuşiu al empiricităţii; invers, conţinuturile empirice se trezesc la viaţă, încep să se dezmorţească, se ridică în picioare şi sînt în aceeaşi clipă înghiţite de un discurs ce duce mai departe prezumţia lor transcendentală. Iată, însă, că, în acest Pliu, filosofia a căzut pradă unui nou somn; nu mai este, acum, somnul Dogmatismului, ci somnul Antropologiei. Orice cunoaştere empirică poate, cu singura condiţie să vorbească despre om, să se transforme în cîmp filosofic posibil şi să-şi asume datoria de a dezvălui, în cuprinsul ei, fundamentul cunoaşterii, de a defini limitele acesteia şi, în final, de a revela adevărul ultim. Configuraţia antropologică proprie filosofiei moderne constă în dedublarea dogmatismului, în repartizarea lui pe două niveluri diferite ce se susţin şi se mărginesc unul pe celălalt: analiza precritică a ceea ce este omul în esenţa lui se transformă într-o analitică a tot ce e, în general, accesibil experienţei omului.

Pentru a trezi gîndirea dintr-un astfel de somn – atît de profund încît ea însăşi îl ia, paradoxal, drept vigilenţă, atît de mult confundă ea circularitatea proprie dogmatismului, ce se dedublează numai pentru a se sprijini în exclusivitate pe sine însuşi, cu agerimea şi grija specifice unei gîndiri radical filosofice –, pentru a o readuce la posibilităţile ei cele mai aurorale, nu există altă cale decît aceea de a distruge din temelii „patrulaterul" antropologic. Ştim prea bine că, în tot cazul, toate strădaniile de a gîndi din nou îşi încep atacul tocmai cu el: fie că este vorba de traversarea cîmpului antropologic şi, prin smulgere din interiorul lui pornind de la ceea ce el însuşi enunţă, de regăsirea unei ontologii purificate sau a unei ontologii radicale a fiinţei; fie că, prin scoaterea din circuit nu numai a psihologismului şi a istoricismului, ci şi a tuturor formelor concrete pe care le îmbracă prejudecata antropologică, se încearcă o nouă interogare a limitelor gîndirii şi o reînnodare, în felul acesta, cu proiectul unei criticii generale a raţiunii. Poate că cel dintîi efort în vederea acestei dezrădăcinări din solul Antropologiei la care s-a anga-

jat gîndirea contemporană ar trebui consemnat în experiența lui Nietzsche: prin intermediul unei critici filologice și al unei anumite forme de biologism, Nietzsche a regăsit punctul în care omul și Dumnezeu își aparțin unul altuia, punctul în care moartea celui de-al doilea este sinonimă cu dispariția celui dintîi și în care promisiunea supraomului semnifică, în primul rînd și înainte de orice, iminența morții omului. În felul acesta, propunîndu-ne acest viitor deopotrivă ca scadență și ca sarcină, Nietzsche marchează pragul pornind de la care filosofia contemporană poate reîncepe să gîndească; fără îndoială, el nu va înceta să-i călăuzească mersul încă multă vreme de aici înainte. Dacă descoperirea Reîntoarcerii este într-adevăr sfîrșitul filosofiei, sfîrșitul omului este, în schimb, reîntoarcerea începutului filosofiei. În zilele noastre, nu se mai poate gîndi decît în vidul omului dispărut. Căci acest vid nu marchează o absență; nu prescrie o lacună ce se cere umplută. El nu este nimic mai mult și nimic mai puțin decît de-plierea unui spațiu în care a redevenit, în sfîrșit, cu putință să gîndim.

Este posibil ca Antropologia să constituie dispoziția fundamentală care a comandat și condus gîndirea filosofică începînd cu Kant și pînă în zilele noastre. Această dispoziție este esențială, pentru că face parte din istoria noastră; însă ea este pe cale să se dizolve sub ochii noștri, căci începem să recunoaștem și să denunțăm, în mod critic, în ea deopotrivă uitarea deschiderii care a făcut-o posibilă și obstacolul ce se opune cu încăpățînare unei gîndiri viitoare. Tuturor acelora care mai vor, încă, să vorbească despre om, despre domnia și despre emanciparea lui, tuturor acelora care mai pun întrebări cu privire la esența omului, tuturor acelora care vor să pornească de la om pentru a accede la adevăr, tuturor acelora care, dimpotrivă, reduc orice cunoaștere la adevărurile proprii omului însuși, tuturor acelora ce refuză să formalizeze fără a și antropologiza, care nu vor să mitologizeze fără a demistifica, care nu vor să gîndească fără a gîndi imediat că acela care gîndește este omul, tuturor acestor forme de reflecție deviată* și deformată nu putem să le opunem decît un rîs filosofic, adică, în mare măsură, tăcut.

* În original: *à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies.* Este evidentă aluzia, prin intermediul unui joc de cuvinte, la o gîndire „de stîngă" (n.tr.).

CAPITOLUL X

Ştiinţele umane

I. TRIEDRUL CUNOAŞTERILOR

Modul de a fi propriu omului, aşa cum s-a constituit el în gîndirea modernă, îi permite să joace două roluri: să se afle la temelia tuturor pozitivităţilor şi să fie, deopotrivă, prezent, într-un mod ce nici măcar nu poate fi numit privilegiat, în elementul lucrurilor empirice. Faptul acesta – şi nu este în nici un caz vorba de esenţa, în general, a omului, ci pur şi simplu de acel aprioric istoric ce serveşte, începînd din secolul al XIX-lea, drept sol aproape evident al gîndirii noastre – este, fără îndoială, hotărîtor pentru statutul ce se va cuveni a fi acordat „ştiinţelor umane", acestui corpus de cunoştinţe (dar poate chiar şi acest cuvînt este prea tare: să spunem, şi mai neutru, acelui ansamblu de discursuri) care îşi iau drept obiect omul în empiricitatea lui.

Primul lucru ce se cere constatat este acela că ştiinţele umane nu au primit drept moştenire un anumit domeniu deja trasat, poate chiar măsurat, în ansamblu, însă rămas nedesţelenit, pe care ele ar fi avut misiunea să-l lucreze cu ajutorul unor concepte în sfîrşit ştiinţifice şi al unor metode pozitive; secolul al XVIII-lea nu le-a transmis, sub denumirea de om sau de natură umană, un spaţiu circumscris din exterior, dar gol încă, pe care ele ar fi avut, ulterior, rolul de a-l umple şi de a-l analiza. Cîmpul epistemologic pe care îl bat ştiinţele umane nu a fost prescris dinainte: nici o filosofie, nici o opţiune politică sau morală, nici o ştiinţă empirică – oricare ar fi fost ea –, nici o observaţie asupra corpului uman, nici o analiză a senzaţiei, a imaginaţiei sau a afectelor nu a avut vreodată de-a face, în decursul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, cu ceva asemănător omului; căci pe atunci omul nu exista încă (cum nu existau nici viaţa, limbajul ori munca); iar ştiinţele umane nu şi-au făcut apariţia în clipa cînd, sub efectul cine ştie cărui raţionalism presant, al cine ştie cărei probleme

ştiinţifice nerezolvate sau al cine ştie cărui interes practic, s-ar fi luat decizia trecerii omului (cu voie sau fără voie, cu mai mult sau mai puţin succes) în rîndul obiectelor ştiinţifice, printre care nu s-a dovedit, încă, dacă poate fi efectiv aşezat; ele au apărut în ziua în care omul s-a constituit, în interiorul culturii occidentale, drept deopotrivă ceea ce trebuie să fie gîndit şi ceea ce este de cunoscut. Nu se poate pune, desigur, la îndoială faptul că apariţia istorică a fiecărei ştiinţe umane în parte va fi fost ocazionată de o problemă, de o cerinţă, de un obstacol de ordin teoretic sau practic; a fost, cu siguranţă, nevoie de apariţia noilor norme pe care societatea industrială le-a impus indivizilor pentru ca, treptat, în decursul secolului al XIX-lea, psihologia să se constituie ca ştiinţă; au fost, de asemenea, necesare ameninţările care, după Revoluţie, au început să pună în pericol echilibrele sociale, şi în special pe acela care favorizase ascensiunea la putere a burgheziei, pentru ca o reflecţie de tip sociologic să-şi facă apariţia. Dar dacă astfel de referinţe pot să explice de ce ştiinţele umane au apărut şi s-au articulat într-o anumită împrejurare sau ca răspuns la o anumită problemă, posibilitatea lor intrinsecă de a fi, faptul în sine că, pentru prima oară de cînd există fiinţe umane şi de cînd acestea trăiesc organizate în societate, omul, izolat sau în grup, a devenit obiectul unor ştiinţe, faptul acesta nu poate fi considerat şi nici tratat ca un simplu fenomen de opinie: el este un eveniment în ordinea cunoaşterii.

Iar acest eveniment s-a produs, la rîndul lui, în contextul unei reaşezări de ansamblu a *epistemei:* în momentul în care, părăsind spaţiul reprezentării, fiinţele vii s-au instalat în profunzimea specifică vieţii, bogăţiile – pe linia de dezvoltare progresivă a formelor de producţie, iar cuvintele – în devenirea limbilor. Era mai mult decît necesar ca, în aceste condiţii, cunoaşterea cu privire la om să apară, prin ambiţia ei de ştiinţificitate, ca fiind contemporană şi de aceeaşi sămînţă cu biologia, economia şi filologia, astfel încît să se ajungă a se vedea în ea, în chip cu totul firesc, unul dintre progresele cele mai importante făcute în istoria culturii europene de către raţionalitatea empirică. Dat fiind, însă, că, în acelaşi timp, teoria generală a reprezentării tocmai îşi trăia ultimele clipe, şi se impunea, în schimb, necesitatea interogării fiinţei omului ca fundament al tuturor pozitivităţilor, producerea unui anumit dezechilibru nu putea fi evitată: omul devenea, în felul acesta,

ceea ce făcea posibilă constituirea oricărei cunoașteri, în evidența ei imediată și neproblematizată; și, cu atît mai mult, devenea ceea ce autorizează punerea sub semnul întrebării a tuturor cunoașterilor cu privire la om. De unde o dublă și inevitabilă contestare: aceea constituită de cearta permanentă dintre științele despre om și științele pur și simplu, cele dintîi cu pretenția de nezdruncinat de a le fundamenta pe cele din urmă, iar acestea aflate mereu în situația de a-și căuta un fundament propriu, de a-și justifica metodele și de a-și purifica istoria, împotriva „psihologismului", a „sociologismului" și a „istorismului"; și aceea care alimentează cearta perpetuă dintre filosofie – care reproșează științelor umane naivitatea cu care acestea încearcă să se fundamenteze singure – și respectivele științe umane, care revendică drept propriul lor obiect ceea ce constituise, pe vremuri, domeniul filosofiei.

Însă faptul că toate aceste constatări sînt necesare nu vrea să însemne că ele se desfășoară în elementul purei contradicții; existența și neobosita lor repetare, de mai bine de un secol încoace, nu demonstrează permanența unei probleme de nerezolvat; ele trimit la o dispoziție epistemologică precisă și strict determinată istoric. În epoca clasică, cîmpul cunoașterii – începînd cu proiectul unei analize a reprezentării și sfîrșind cu tema unei *mathesis universalis* – era perfect omogen: fiecare mod de cunoaștere proceda la ordonări prin stabilirea de diferențe și definea diferențele prin instaurarea unei ordini: lucru valabil în cazul matematicii, în cazul *taxinomiilor* (în sens larg) și în acela al științelor naturii; la fel de valabil, însă, și în cazul tuturor acelor cunoașteri aproximative, imperfecte și în mare măsură spontane, aflate la lucru în elaborarea celui mai neînsemnat discurs și în procesele zilnice de schimb; valabil, în sfîrșit, și în cazul gîndirii filosofice și al acelor nesfîrșite înlănțuiri ordonate pe care Ideologii, nu mai puțin însă decît Descartes ori Spinoza, dar în alt fel decît aceștia, voiau să le instaureze, pentru a conduce în mod necesar de la ideile cele mai simple și evidente pînă la adevărurile cele mai elaborate. Cu începere, însă, din secolul al XIX-lea, cîmpul epistemologic se fragmentează, sau, mai curînd, explodează în direcții diferite. Este greu să te sustragi prestigiului deținut de clasificările și de ierarhizările lineare în maniera lui Comte; a încerca, însă, să aliniezi toate cunoștințele moderne pornind de la matematici, înseamnă a subordona exclusiv punctului de

vedere al obiectivităţii cunoaşterii probleme precum acelea ale pozitivităţii cunoaşterilor, modului lor de a fi, înrădăcinării lor în condiţiile de posibilitate care le oferă, în istorie, deopotrivă obiectul şi forma pe care ele le au.

Interogat la acest nivel arheologic, cîmpul *epistemei* moderne nu se conformează idealului unei matematizări perfecte şi nu etalează, pornind de la puritatea formală, lunga serie descendentă a unor moduri de cunoaştere din ce în ce mai îmbibate cu empiricitate. Domeniul *epistemei* moderne s-ar cuveni imaginat, mai curînd, ca un spaţiu voluminos deschizîndu-se pe trei dimensiuni. Pe una dintre aceste dimensiuni ar trebui situate ştiinţele matematice şi fizice, pentru care ordinea este întotdeauna o înlănţuire deductivă şi lineară de propoziţii fie evidente, fie verificate; pe o a doua dimensiune s-ar situa ştiinţele (de felul acelora ale limbajului, vieţii, producţiei şi distribuirii bogăţiilor) care procedează prin raportarea reciprocă a unor elemente discontinue, dar analoage, reuşind să stabilească între acestea a unor relaţii cauzale şi a unor invariante de structură. Aceste prime două dimensiuni definesc, între ele, un plan comun: acela care poate să apară, în funcţie de sensul în care este parcurs, fie ca un cîmp de aplicaţie al matematicilor la aceste ştiinţe empirice, fie ca un domeniu a ceea ce este matematizabil în lingvistică, biologie sau economie. Cea de-a treia dimensiune ar fi aceea a reflecţiei filosofice ce se exercită ca gîndire a Aceluiaşi; cu dimensiunea lingvisticii, a biologiei şi a economiei, ea defineşte, la rîndul ei, un plan comun, în cuprinsul căruia îşi pot face – şi şi-au şi făcut – apariţia diferitele filosofii ale vieţii, ale omului alienat şi ale formelor simbolice (atunci cînd sînt transpuse în filosofie concepte şi probleme născute în diferite domenii empirice); dar tot în acest plan au apărut – dacă interogăm fundamentul acestor empiricităţi dintr-un punct de vedere radical filosofic – şi unele ontologii regionale, care încearcă să definească ce anume sînt, în chiar fiinţa lor, viaţa, munca şi limbajul; în sfîrşit, şi cu dimensiunea disciplinelor matematice, dimensiunea filosofică defineşte un plan comun: acela al formalizării gîndirii.

Din acest triedru epistemologic, ştiinţele umane sînt excluse, fie şi numai în sensul că nu pot fi regăsite pe nici una dintre cele trei dimensiuni, şi nici la suprafaţa vreunuia dintre planurile astfel definite. Dar tot atît de bine se poate spune şi

că ele sînt incluse în el, căci se adăpostesc în interstițiile acestor cunoașteri, mai precis în volumul pe care îl definesc cele trei dimensiuni. Această situare (dintr-un anumit punct de vedere minoră, din altul – privilegiată) pune științele umane în legătură cu toate formele de cunoaștere existente: căci proiectul lor, mai mult sau mai puțin diferențiat, este acela de a se dota cu, sau, în tot cazul, de a recurge la o formalizare matematică, indiferent la ce nivel; apoi, ele procedează conform unor modele sau unor concepte împrumutate de la biologie, economie sau de la științele limbajului; în sfîrșit, ele se adresează tocmai acelui mod de a fi propriu omului pe care filosofia se străduiește să-l gîndească la nivelul finitudinii radicale, căruia ele, însă, nu-și propun decît să-i parcurgă manifestările empirice. Poate tocmai această repartizare în formă de nor în interiorul unui spațiu tridimensional este aceea care face științele umane atît de dificil de situat, aceea care condamnă la o ireductibilă precaritate localizarea lor înăuntrul domeniului epistemologic și care le face să apară ca fiind în același timp periculoase și periclitate. Periculoase, pentru că reprezintă, pentru toate celelalte cunoașteri, o amenințare continuă: desigur, nici științele deductive, nici științele empirice și nici reflecția filosofică nu riscă, dacă se mențin înăuntrul propriilor lor dimensiuni, să „cadă" în științele umane sau să se încarce cu impuritatea acestora; dar se cunosc prea bine dificultățile pe care le întîlnește, uneori, determinarea planurilor intermediare care unesc, două cîte două, cele trei dimensiuni ale spațiului epistemologic; cea mai mică abatere de la aceste planuri deosebit de riguroase azvîrle gîndirea în domeniul ocupat de științele umane: de aici, pericolul „psihologismului" sau acela al „sociologismului" — a ceea ce, cu un singur cuvînt, am putea numi „antropologism" –, care devine cu adevărat amenințător, de pildă, imediat ce nu sînt gîndite în mod corect raporturile dintre gîndire și formalizare sau de cum nu sînt analizate cum trebuie modurile de a fi proprii vieții, gîndirii și limbajului. În zilele noastre, această „antropologizare" este marele pericol interior al cunoașterii. Se consideră cu mare ușurință că omul s-a eliberat de el însuși de cînd a descoperit că nu se află nici în centrul creației, nici în mijlocul spațiului și poate nici măcar pe culmea cea mai înaltă a vieții; dar dacă omul nu mai este atoatestăpînitor în împărăția lumii, dacă nu mai sălășluiește în inima ființei, „științele umane",

constituie nişte intermediari periculoşi în spaţiul cunoaşterii. La drept vorbind, însă, tocmai această postură le expune unei esenţiale instabilităţi. Ceea ce explică dificultatea inerentă „ştiinţelor umane", precaritatea lor, incertitudinea lor ca ştiinţe, periculoasa lor familiaritate cu filosofia, sprijinul insuficient şi rău definit pe care ele îl află în alte domenii ale cunoaşterii, caracterul lor întotdeauna secund şi derivat; dar şi pretenţia lor de universalitate, nu, aşa cum se afirmă nu de puţine ori, extrema densitate a obiectului lor; nu este statutul metafizic sau indestructibila transcendenţă proprii acestui om despre care ele vorbesc, ci complexitatea configuraţiei epistemologice în interiorul căreia ele se află situate, raportarea lor permanentă la cele trei dimensiuni care le asigură spaţiul de care ele au nevoie.

II. FORMA ŞTIINŢELOR UMANE

Trebuie să schiţăm acum forma acestei pozitivităţi. De obicei, se încearcă definirea ei în funcţie de matematici: fie se caută aducerea ei cît mai aproape de acestea, făcîndu-se inventarul a tot ce poate fi matematizat în ştiinţele umane, şi hotărînd, implicit, că tot ce nu este susceptibil de o astfel de formalizare nu şi-a dobîndit, încă, pozitivitatea ştiinţifică; fie, dimpotrivă, deosebind, cu mare grijă, domeniul matematizabilului de un altul, diferit şi ireductibil la el, întrucît ar fi de domeniul interpretării, întrucît i s-ar potrivi mai curînd metodele înţelegerii şi întrucît s-ar afla grupat în jurul polului clinic al cunoaşterii. Astfel de analize nu păcătuiesc numai prin aceea că, uzate şi răsuzate, au sfîrşit prin a deveni oţioase, ci în primul rînd prin aceea că sînt lipsite de pertinenţă. Desigur, nu se poate pune la îndoială faptul că această formă de cunoaştere empirică aplicată omului (pe care, pentru a respecta convenţia, putem continua s-o numim „ştiinţe umane", înainte, chiar, de a şti cu precizie în ce sens şi între ce limite i se potriveşte termenul de „ştiinţă", întreţine o anumită relaţie cu matematicile: ca oricare alt domeniu al cunoaşterii, şi ele pot, cu anumite condiţii, să recurgă la instrumentul matematic; unele dintre demersurile lor şi o parte dintre rezul-

tatele lor pot fi formalizate. Este, desigur, de cea mai mare importanţă să cunoaştem acest instrument, să putem practica astfel de formalizări şi să definim nivelele la care ele pot fi efectuate; nu poate fi neinteresant, pentru istoria ştiinţei, să aflăm, de exemplu, cum a putut Condorcet să aplice calculul probabilităţilor la politică, cum a definit Fechner raportul logaritmic dintre dezvoltarea senzaţiei şi aceea a excitaţiei sau modul în care psihologii contemporani se slujesc de teoria informaţiei pentru a înţelege mecanismele învăţării. Însă, în pofida specificităţii problemelor puse, este puţin probabil ca relaţia sau matematicile (posibilităţile de matematizare şi rezistenţa întîmpinată de toate eforturile de formalizare) să fie constitutivă pentru pozitivitatea cu totul singulară a ştiinţelor umane. Şi aceasta din două motive: întîi, pentru că ele împărtăşesc aceste probleme, în esenţa lor, cu multe alte discipline (cum ar fi, de exemplu, biologia ori genetica), chiar dacă nu şi le pun în mod identic; apoi – şi mai cu seamă –, pentru că analiza arheologică nu a reuşit să identifice, în *a prioricul* istoric al ştiinţelor despre om, vreo formă nouă de matematici sau vreo înaintare decisivă a acestora în domeniul umanului, ci, dimpotrivă, o retragere a acelei *mathesis*, o disociere a cîmpului ei unitar, ca şi emanciparea, în raport cu ordinea lineară a celor mai mici diferenţe posibile, a unor organizări empirice precum viaţa, limbajul şi munca. Din acest punct de vedere, apariţia omului şi constituirea ştiinţelor umane (fie şi numai sub formă de proiect) ar fi corelative, mai curînd, cu o anumită „de-matematizare". Se va spune, firește, că această disociere a unei cunoaşteri concepute în întregime ca *mathesis* nu însemna un recul al matematicilor, pentru simplul motiv că respectiva cunoaştere nu condusese niciodată (cu excepţia astronomiei şi a cîtorva puncte din fizică) la o matematizare efectivă; dispărînd, acest mod de cunoaştere nu ar fi făcut, de fapt, altceva decît să disponibilizeze întreaga natură şi întregul cîmp al empiricităţilor în vederea unei atent îngrădite şi permanent controlate aplicări a matematicilor; primele mari progrese înregistrate de fizica matematică, cele dintîi utilizări masive ale calculului probabilităţilor nu datează, oare, din chiar momentul în care s-a renunţat la constituirea imediată a unei ştiinţe generale a domeniilor necuantificabile? Nu se poate, într-adevăr, nega faptul că renunţarea la o *mathesis* (fie şi numai în chip provi-

zoriu) a permis, în anumite domenii ale cunoaşterii, înlăturarea obstacolului calităţii şi aplicarea instrumentului matematic acolo unde acesta nu putuse, pînă atunci, pătrunde. Dar dacă la nivelul fizicii, de exemplu, disocierea proiectului unei *mathesis* a coincis cu descoperirea unor noi posibilităţi de aplicare a matematicilor, nu înseamnă că lucrurile s-au petrecut la fel în toate celelalte domenii: biologia, de exemplu, s-a constituit, în afara unei ştiinţe a ordinilor calitative, ca analiză a raporturilor dintre organe şi funcţii, ca studiu al structurilor şi echilibrelor, ca sumă de cercetări asupra formării şi dezvoltării acestora de-a lungul istoriei indivizilor şi speciilor; ceea ce nu a împiedicat cîtuşi de puţin biologia să recurgă la matematici, şi nici pe acestea să se aplice, mult mai mult decît în trecut, la domeniul biologiei. Însă nu relaţia ei cu matematicile i-a permis biologiei să-şi dobîndească autonomia şi să-şi definească propria ei pozitivitate. La fel au stat lucrurile şi în cazul ştiinţelor umane: retragerea acelei *mathesis*, şi nu înaintarea matematicilor a fost aceea care i-a permis omului să se constituie ca obiect al cunoaşterii pozitive; replierea în ele însele a muncii, vieţii şi limbajului este aceea care a prescris, din exterior, naşterea acestui nou domeniu; şi numai apariţia acestei fiinţe empirico-transcendentale, a acestei fiinţe a cărei gîndire se împleteşte la nesfîrşit cu ne-gîndirea, a acestei fiinţe despărţite pentru totdeauna de o origine care îi este permanent promisă în imediatul reîntoarcerii, abia această apariţie le conferă ştiinţelor umane profilul lor particular. Dar şi aici, ca şi în alte discipline, este foarte posibil ca aplicarea matematicilor să fi fost facilitată (şi să fie din ce în ce mai mult) de toate acele transformări petrecute în cunoaşterea occidentală la începutul secolului al XIX-lea. A crede, însă, că ştiinţele umane şi-au definit proiectul lor cel mai radical şi şi-au inaugurat istoria pozitivă în ziua în care s-a dorit aplicarea calculului probabilităţilor la fenomenele de opinie politică sau utilizarea logaritmilor pentru măsurarea intensităţii crescînde a senzaţiilor, înseamnă a confunda un contraefect de suprafaţă cu evenimentul fundamental.

Ceea ce, în alţi termeni, vrea să spună că, dintre cele trei dimensiuni care furnizează ştiinţelor umane spaţiul care le este propriu şi le delimitează volumul în interiorul căruia acestea pot alcătui o masă compactă, dimensiunea matematicilor este, probabil, cea mai puţin problematică; cu ea, în orice caz,

întreţin ştiinţele umane raporturile cele mai limpezi, cele mai calme şi, într-o oarecare măsură, cele mai transparente: în acest sens, recursul, sub o formă sau alta, la matematici a fost dintotdeauna modalitatea aflată cel mai la îndemînă de a conferi cunoaşterii pozitive cu privire la om un stil, o formă şi o justificare ştiinţifice. În schimb, dificultăţile cele mai profunde, acelea care permit definirea adevăratei esenţe a ştiinţelor umane, se situează în zona celorlalte două dimensiuni ale cunoaşterii: a aceleia pe care se desfăşoară analitica finitudinii şi a aceleia de-a lungul căreia se repartizează ştiinţele empirice ce-şi iau drept obiect limbajul, viaţa şi munca.

Într-adevăr, ştiinţele umane nu se adresează omului decît în măsura în care acesta trăieşte, vorbeşte şi produce. Numai în calitatea lui de fiinţă vie, omul creşte, are funcţii şi nevoi, vede deschizîndu-i-se înainte un spaţiu ale cărui coordonate mobile el le ţese în el însuşi; în mod general, existenţa lui corporală îl intersectează pe de-a-ntregul cu viul; producînd obiecte şi unelte, dînd şi luînd, prin schimb, lucrurile de care are nevoie, organizînd o întreagă reţea de circulaţie de-a lungul căreia circulă tot ceea ce el este capabil să consume şi înăuntrul căreia se defineşte el însuşi ca un releu, omul apare, în chiar existenţa sa, ca fiind în chip nemijlocit implicat în sînul a tot ce există; în sfîrşit, dat fiind că posedă un limbaj, el îşi poate fabrica un întreg univers simbolic, în interiorul şi prin intermediul căruia el poate avea acces la propriul lui trecut, la lucruri, la semenii lui, şi pe baza căruia el poate, de asemenea, să edifice ceva de felul unei cunoaşteri (şi, în special, acea cunoaştere pe care el o are cu privire la sine însuşi şi căreia ştiinţele umane îi schiţează una dintre formele posibile). Sediul ştiinţelor despre om poate fi, deci, situat în vecinătatea, în imediata apropiere a graniţelor şi pe întreaga desfăşurare a acestor ştiinţe în care este vorba despre viaţă, muncă şi limbaj. Nu s-au format acestea, oare, exact în epoca în care, pentru prima oară, omul a devenit accesibil unei cunoaşteri pozitive? Cu toate acestea, nici biologia, nici economia şi nici filologia nu trebuie considerate drept cele dintîi şi cele mai importante dintre ştiinţele umane. Acest lucru este fără dificultate admis în cazul biologiei care se adresează unor cu totul alte fiinţe vii decît omul; el este, însă, mai greu de admis în ceea ce priveşte economia şi filologia, care au ca domeniu propriu şi exclusiv nişte activităţi specifice omului.

Nimănui însă nu-i dă prin gînd să-şi pună întrebarea de ce biologia sau fiziologia umană, de ce anatomia centrilor corticali ai limbajului nu pot fi, în nici un caz, considerate drept ştiinţe despre om. Aceasta deoarece obiectul acestora din urmă nu se oferă niciodată cunoaşterii în modul de a fi al unei funcţionări biologice (şi nici măcar în acela al formei ei singulare şi al unui fel de prelungire a acesteia în om); el este, mai degrabă, reversul acesteia, pecetea ei în negativ; obiectul propriu ştiinţelor umane începe acolo unde încetează nu acţiunea sau efectele, ci însuşi modul de a fi propriu acestei funcţionări, acolo unde îşi fac apariţia reprezentările – adevărate sau false, clare sau tulburi, perfect conştiente sau prinse în adîncurile cine ştie cărei somnolenţe, observabile în chip direct sau indirect, accesibile prin intermediul a ceea ce omul însuşi enunţă sau reperabile numai din exterior; cercetarea legăturilor intracorticale dintre diferiţii centri (auditivi, vizuali, motorii) de integrare a limbajului nu ţine de ştiinţele umane; acestea îşi găsesc domeniul propriu de joc abia în clipa cînd întrebarea începe să vizeze spaţiul cuvintelor, prezenţa sau uitarea sensului acestora, distanţa dintre ceea ce voim să spunem şi articularea în care această intenţie se investeşte, lucruri de care subiectul nu este, poate, conştient, dar cărora nu le-ar putea fi atribuit nici un mod de a fi dacă respectivul subiect nu ar avea reprezentări.

În chip mai general vorbind, omul, pentru ştiinţele umane, nu este fiinţa vie dotată cu o formă cu totul particulară (cu o fiziologie îndeajuns de specială şi o autonomie aproape unică), ci numai acea fiinţă vie care, din miezul unei vieţi căreia îi aparţine în totalitate şi care îi traversează fără obstacole întreaga fiinţă, dă naştere unor reprezentări graţie cărora el trăieşte şi în temeiul cărora el deţine acea misterioasă capacitate de a-şi putea reprezenta tocmai viaţa. La fel, degeaba este omul, dacă nu singura specie de pe faţa pămîntului care munceşte, atunci cel puţin singura pentru care producţia, distribuţia şi consumul de bunuri au dobîndit o importanţă atît de mare şi au îmbrăcat forme atît de multiple şi de diferenţiate – economia nu este, numai pentru atît, o ştiinţă umană. Se va replica, poate, că ea recurge, pentru a defini nişte legi care sînt, totuşi, interne mecanismelor producţiei (precum acumularea de capital ori raporturile dintre nivelul salariilor şi preţurile de cost), la anumite comportamente umane şi la o reprezentare

care le întemeiază (interesul, căutarea profitului maxim, tendinţa de a economisi); chiar şi aşa stînd lucrurile, economia utilizează reprezentările numai ca pe ceva impus de o funcţionare (care, într-adevăr, trece drept o activitate umană explicită); nu va putea fi însă, vorba de ştiinţă despre om decît dacă întrebarea se va adresa felului în care indivizii şi grupurile îşi reprezintă partenerii de producţie şi de schimburi, modului în care aceştia descoperă, ignoră sau disimulează această funcţionare şi poziţia pe care ei o ocupă în interiorul ei, felul în care ei îşi reprezintă societatea în care această funcţionare are loc, şi felul în care ei se simt integraţi, izolaţi, depedenţi, aserviţi sau liberi în această societate; obiectul ştiinţelor umane nu este acel om care, din zorii lumii, de la primul strigăt al vîrstei sale de aur, este sortit muncii; ci fiinţa care, din interiorul formelor de producţie prin intermediul cărora întreaga sa existenţa este dirijată, dă naştere reprezentării propriilor sale nevoi, a societăţii prin care, cu care sau împotriva căreia el şi le satisface, astfel încît, pornind de aici, el ajunge să îşi poată reprezenta economia însăşi. Lucrurile stau la fel în ceea ce priveşte limbajul: cu toate că omul este singura fiinţă vorbitoare de pe pămînt, cunoaşterea transformărilor fonetice, a înrudirilor dintre limbi sau a legii alunecărilor semantice nu are nimic de-a face cu ştiinţele umane; se va putea, în schimb, vorbi de o ştiinţă umană abia în momentul în care se va încerca definirea modului în care indivizii sau grupurile de indivizi îşi reprezintă cuvintele, întrebuinţează forma şi sensul acestora, compun discursuri efective, arată şi ascund în aceste discursuri ceea ce gîndesc, spun, în pofida lor înşile, mai mult sau mai puţin decît vor, lasă, în orice caz, din toate aceste gînduri ale lor o masă de urme verbale ce se cer descifrate şi restituite, pe cît posibil, vivacităţii lor reprezentative. Obiectul ştiinţelor umane nu este, prin urmare, limbajul (pe care, totuşi, numai oamenii îl vorbesc), ci această fiinţă care, dinlăuntrul limbajului care o înconjoară, îşi reprezintă, vorbind, sensul cuvintelor şi al propoziţiilor pe care le enunţă, accedînd, pînă la urmă, la reprezentarea limbajului ca atare.

Vedem aşadar că ştiinţele umane nu sînt o analiză a ceea ce omul este de la natură; ci mai curînd o analiză a intervalului dintre ceea ce este omul în pozitivitatea lui (fiinţă vie, care munceşte şi vorbeşte) şi ceea ce-i permite acestei fiinţe să cunoască (sau să încerce a cunoaşte) ce anume este viaţa, în

ce anume constau esenţa muncii şi legile acesteia şi în ce fel poate ea, ca fiinţă, să vorbească. Ştiinţele umane ocupă, prin urmare, distanţa care separă (nu, însă, fără a le şi uni) biologia, economia şi filologia de ceea ce le face posibile în chiar fiinţa omului. Am greşi, prin urmare, dacă am vedea în ştiinţele umane prelungirea, interiorizată speciei umane, organismului ei complex, modului ei de comportare şi conştiinţei ei, a mecanismelor biologice; la fel de mult am greşi şi dacă am situa în interiorul ştiinţelor umane ştiinţa economiei şi ştiinţa limbajului (a căror ireductibilitate la ştiinţele umane e dovedită de eforturile vizînd constituirea unei economii şi a unei lingvistici pure). În fapt, ştiinţele umane nici nu se situează în interiorul acestor ştiinţe nici nu le interiorizează, deviindu-le în direcţia subiectivităţii omului; iar dacă le reiau, totuşi, pe dimensiunea reprezentării, nu o fac decît, cel mult, surprinzîndu-le din exterior, neatingîndu-se de opacitatea lor, tratînd ca pe nişte lucruri mecanismele şi funcţionările pe care acestea le izolează şi interogînd aceste mecanisme şi aceste funcţionări nu în ceea ce ele sînt, ci în ceea ce ele încetează de mai fi în clipa cînd pătrund în spaţiul reprezentării; şi abia de acolo pornind, arată ele cum anume poate lua naştere şi se poate desfăşura o reprezentare a ceea ce sînt, în sine, aceste mecanisme şi funcţionări. Ele prelungesc pe tăcute ştiinţele vieţii, muncii şi limbajului pe direcţia acelei analitici a finitudinii care arată cum poate avea omul de-a face, în chiar fiinţa lui, cu aceste lucruri pe care le cunoaşte, şi cum poate el să cunoască tocmai acele lucruri care-i determină, în ordinea pasivităţii, propriul lui mod de a fi. Însă ceea ce analitica cere în interioritatea, sau măcar în apartenenţa profundă a unei fiinţe care nu-şi datorează decît ei înseşi propria ei finitudine, ştiinţele umane dezvoltă în exterioritatea cunoaşterii. Din acest motiv, ceea ce e propriu ştiinţelor umane nu este vizarea unui anumit conţinut (a acestui obiect cu totul particular care este fiinţa umană), ci, în mult mai mare măsură, un caracter pur formal: simplul fapt că ele se află, în raport cu ştiinţele pentru care omul e dat ca obiect (exclusiv pentru economie şi filologie, parţial pentru biologie), în poziţia unei dublări, şi că o astfel de dublare poate fi cu atît mai mult în avantajul lor.

Această poziţie poate fi surprinsă la două nivele: ştiinţele umane nu tratează viaţa, munca şi limbajul omului acolo unde pot fi ele mai transparente, ci în acel strat al conduitelor,

comportamentelor, atitudinilor și gesturilor gata făcute, al frazelor deja pronunțate sau scrise în interiorul căruia ele au fost, deja, în prealabil, o primă oară date celor care acționează, se comportă, fac schimburi, muncesc și vorbesc; la un alt nivel (este vorba de aceeași proprietate formală semnalată mai sus, dusă, însă, pînă la punctul ei maxim – și cel mai rar întîlnit), este întotdeauna posibil să tratezi în stilul specific științelor umane (în stilul psihologiei, al sociologiei, al istoriei culturilor, ideilor sau științelor) faptul că, pentru anumiți indivizi sau pentru anumite culturi, există ceva de felul unei cunoașteri speculative cu privire la viață, producție, limbaj, și, la limită, chiar o biologie, o economie sau o filologie. Firește, aceasta nu este decît semnalarea unei posibilități rareori împlinite și care nu promite, la nivelul empiricităților, o recoltă prea bogată; însă simplul fapt că ea există ca distanță eventuală, ca spațiu de recul aflat la dispoziția științelor umane, în raport cu propriul lor loc de proveniență, ca și faptul că un astfel de joc le poate fi aplicat și lor însele (căci se pot oricînd imagina niște științe umane ale științelor umane, o psihologie a psihologiei, o sociologie a sociologiei etc.) sînt suficiente pentru a sugera configurația lor cu totul aparte. În comparație cu biologia, cu economia și cu științele limbajului, nu se poate spune, deci, că științelor umane le-ar lipsi exactitatea și rigoarea; ca științe ale dublării, ele se află, mai curînd, într-o poziție „meta-epistemologică". Dar poate că prefixul acesta nu este foarte bine ales: căci nu vorbim de meta-limbaj decît atunci cînd se pune problema definirii regulilor de interpretare a unui limbaj prim. Or, științele umane, atunci cînd dublează științele limbajului, muncii și vieții, atunci cînd, la extremitatea lor ultimă, se auto-dublează, nu urmăresc în nici un caz stabilirea unui discurs formalizat: dimpotrivă, ele adîncesc omul, pe care și-l iau ca obiect, pe latura finitudinii, a relativității, a perspectivei – pe latura eroziunii nesfîrșite a timpului. Ar fi, prin urmare, mai nimerit să vorbim, în ceea ce le privește, de un fel de poziție „ana" sau „hipo-epistemologică"; dacă am izbuti să curățăm acest din urmă prefix de zgura lui peiorativă, el ar da, desigur, foarte bine seamă de cum stau, în realitate, lucrurile: ne-ar face să înțelegem că inevitabila impresie de fluiditate, de inexactitate, de imprecizie pe care ne-o lasă mai toate științele umane nu este altceva decît efectul de suprafață a ceea ce ne permite să le definim în pozitivitatea lor.

III. CELE TREI MODELE

La o primă privire, se poate afirma că domeniul ştiinţelor despre om este acoperit de trei „ştiinţe" – sau mai curînd de trei regiuni epistemologice, toate subîmpărţite interior şi intersectîndu-se unele cu altele; aceste trei regiuni sînt definite de tripla raportare a ştiinţelor umane, în general, la biologie, economie şi filologie. S-ar putea, astfel, admite că „regiunea psihologică" şi-a găsit locul propriu acolo unde fiinţa vie, în prelungirea propriilor ei funcţii, scheme neuro-motorii, reglaje fiziologice, dar şi acolo unde ele sînt suspendate, întrerupîndu-se şi limitîndu-se, se oferă posibilităţii reprezentării; în mod asemănător, „regiunea sociologică" şi-ar fi aflat locul acolo unde individul care munceşte, produce şi consumă îşi reprezintă lui însuşi societatea în care are loc această activitate, grupurile şi indivizii care iau parte la ea, ca şi comandamentele, sancţiunile, riturile, sărbătorile şi credinţele care susţin şi scandează această activitate; în sfîrşit, în regiunea aflată sub jurisdicţia regulilor şi a formelor limbajului, dar în care, cu toate astea, ele rămîn la marginea lor însăile, permiţînd, astfel, omului să strecoare în sînul lor jocul propriilor lui reprezentări, în această regiune iau naştere studiul literaturilor şi al miturilor, analiza totalităţii manifestărilor orale şi a documentelor scrise, într-un cuvînt, analiza urmelor verbale pe care o cultură sau un individ le pot lăsa. Această împărţire, chiar dacă prea sumară, nu este, desigur, total inexactă. Ea lasă totuşi neatinse două probleme fundamentale: prima se referă la forma de pozitivitate proprie ştiinţelor umane (conceptele în jurul cărora acestea se organizează, tipul de raţionalitate de la care ele se reclamă şi prin intermediul căruia ele caută a se constitui în chip de cunoaştere); cea de-a doua, la relaţia ştiinţelor umane cu reprezentarea (şi la faptul paradoxal că, deşi nu se instalează decît acolo unde există reprezentare, ele nu se interesează decît de mecanisme, de forme şi procese inconştiente, în tot cazul, de limitele exterioare ale conştiinţei).

Sînt bine cunoscute polemicile iscate de căutarea unei pozitivităţi specifice în cîmpul ştiinţelor umane: analiză genetică sau structurală? explicaţie sau înţelegere? recurs la „inferior", sau menţinere a descifrării la nivelul lecturii? La drept

vorbind, aceste discuţii teoretice nu au apărut şi nu s-au prelungit de-a lungul întregii istorii a ştiinţelor umane din pricină că acestea ar fi avut, cumva, de-a face, în ceea ce priveşte omul, cu un obiect într-atît de complex, încît ar fi fost cu neputinţă găsirea, deocamdată, a unei căi unice de acces la el sau pentru că am fi fost siliţi să recurgem, pe rînd, la mai multe. Realitatea este că aceste discuţii nu au putut să existe decît în măsura în care pozitivitatea ştiinţelor umane se sprijină simultan pe transferul a trei modele distincte. Pentru ştiinţele umane, acest transfer nu este cîtuşi de puţin un fenomen marginal (un soi de structură de sprijin, de ocol printr-o inteligibilitate exterioară, de confirmare primită din partea unor ştiinţe deja constituite); nu este nici un episod strict circumscris al istoriei lor (un fel de criză de creştere, la o vîrstă mult prea fragedă ca ele să-şi fi putut fixa, prin ele însele, propriile concepte şi legi). Este, dimpotrivă, o realitate ce nu poate fi evitată, legată, pentru totdeauna, de aşezarea proprie lor înăuntrul spaţiului epistemologic. Căci este, într-adevăr, necesar să distingem două feluri de modele întrebuinţate de ştiinţele umane (lăsînd deoparte modelele de formalizare). A fost – şi continuă, încă, adesea, să fie – vorba, pe de o parte, de concepte importate din alt domeniu al cunoaşterii, care, pierzîndu-şi, în felul acesta, întreaga lor eficacitate operaţională, nu mai îndeplinesc decît rolul de imagini (de exemplu, metaforele organiciste din sociologia secolului al XIX-lea, metaforele energetice întrebuinţate de Janet, metaforele geometrice şi dinamice folosite de Lewin). Există, însă, şi modelele constitutive, care nu mai sînt, pentru ştiinţele umane, nici tehnici de formalizare, nici simple mijloace de imaginare, cu cheltuială minimă, a proceselor studiate; aceste modele permit formarea unor ansambluri de fenomene ca tot atîtea „obiecte" destinate unei cunoaşteri posibile; ele le asigură acestora liantul în empiricitate, însă le oferă experienţei deja legate la un loc. Ele joacă rolul de „categorii" în cadrul modului cu totul aparte de cunoaştere propriu ştiinţelor umane.

Aceste modele constitutive sînt împrumutate din domeniul biologiei, din cel al economiei şi din acela al studierii limbajului. Căci numai pe suprafaţa de proiecţie a biologiei apare omul în chip de fiinţă care posedă *funcţii*, care, deci, primeşte stimuli (fiziologici, dar şi sociali, interumani, culturali) cărora le răspunde, care se adaptează, evoluează, se

supune exigenţelor mediului, se acomodează cu modificările pe care acesta le impune, străduindu-se să elimine dezechilibrele, acţionînd conform unor regularităţi, caracterizîndu-se, pe scurt, prin anumite condiţii de existenţă şi prin posibilitatea găsirii unor *norme* medii de ajutorare care să îi permită să-şi exercite funcţiile. Pe suprafaţa de proiecţie a economiei, omul apare ca avînd nevoi şi dorinţe, căutînd să şi le satisfacă, avînd, deci, interese, urmărind profituri, opunîndu-se altor oameni; într-un cuvînt, el apare aici într-o ireductibilă situaţie de *conflict*; aceste conflicte, el le evită, fuge de ele, sau, dimpotrivă, reuşeşte să le domine, găsind soluţii capabile să împace, măcar la un anumit nivel şi fie şi doar pentru o vreme, contradicţiile care le animă; el instaurează, astfel, un ansamblu de *reguli*, care sînt deopotrivă limitări şi relansări ale conflictului. În sfîrşit, pe suprafaţa de proiecţie a limbajului, actele omului apar ca voind să spună ceva; cele mai mărunte gesturi ale sale, şi chiar şi mecanismele involuntare şi eşecurile lor au un *sens*; şi tot ce depozitează el în preajma sa, în materie de obiecte, rituri, obiceiuri, discursuri, întreaga trenă de urme pe care el o lasă în urma sa constituie un ansamblu coerent şi un *sistem* de semne. În felul acesta, cele trei cupluri pe care le alcătuiesc *funcţia* şi *norma, conflictul* şi *regulile, semnificaţia* şi *sistemul* acoperă fără rest întregul domeniu al cunoaşterii pozitive a omului.

Nu ar trebui, totuşi, să se creadă că aceste perechi de concepte rămîn strict localizate pe suprafaţa de proiecţie pe care au putut să apară: funcţia şi norma nu sînt (în exclusivitate) nişte concepte fiziologice: conflictul şi regula nu se aplică numai în domeniul sociologic; semnificaţia şi sistemul nu sînt importante numai în cazul fenomenelor înrudite mai mult sau mai puţin cu limbajul. Toate aceste concepte sînt reluate în volumul comun al ştiinţelor umane şi au aplicativitate în fiecare dintre regiunile pe care acesta le înglobează: de aici, desigur, dificultatea deseori întîlnită de a fixa limite precise nu numai între obiectele, ci chiar şi între metodele proprii psihologiei, sociologiei ori analizei literaturilor şi miturilor. Cu toate acestea, se poate afirma, global, că psihologia este, înainte de toate, o studiere a omului în termeni de funcţii şi norme (funcţii şi norme care pot fi interpretate, în chip secund, şi pornind de la conflicte şi semnificaţii, ori de la reguli şi sisteme); că sociologia este, în chip fundamental, o

studiere a omului în termeni de reguli și conflicte (și acestea putînd fi, la rîndul lor, interpretate – și sîntem neîncetat aduși în situația de a le interpreta altfel –, în chip secund, fie pornind de la funcții, ca și cum ar fi vorba de niște indivizi legați organic de ei înșiși, fie pornind de la sisteme de semnificații, ca și cum ar fi niște texte scrise sau orale); în sfîrșit, studierea literaturilor și a miturilor ține, în chip esențial, de o analiză a semnificațiilor și a sistemelor semnificante, dar se știe foarte bine că și acestea pot fi abordate, în plus, în termeni de coerență funcțională sau de conflicte și reguli. Așa se face că toate științele umane se întretaie și pot întotdeauna să se interpreteze unele pe altele, că granițele dintre ele dispar, că disciplinele intermediare și mixte se înmulțesc parcă la nesfîrșit, iar obiectul propriu fiecăreia în parte sfîrșește chiar prin a se dizolva cu totul. Însă oricare ar fi natura analizei și domeniul la care aceasta se aplică, există un criteriu formal pentru a deosebi ceea ce ține de domeniul psihologiei, de acela al sociologiei și de acela al analizei limbajelor: este vorba de modelul fundamental care a fost ales și de poziția modelelor secundare, care ne permit să ne dăm seama cînd anume avem de-a face cu o „psihologizare" ori cu o „sociologizare" în studierea literaturilor și a miturilor sau în ce moment se face descifrare de texte ori analiză sociologică în interiorul psihologiei. Această suprapunere a mai multor modele nu constituie, însă, un defect de metodă. Ne aflăm în prezența unui defect de metodă numai atunci cînd modelele nu sînt ordonate și articulate în mod explicit între ele. Se cunoaște, de exemplu, admirabila precizie care a putut fi obținută în studierea mitologiilor indoeuropene recurgîndu-se, pe fondul unei analize a semnificanților și a semnificațiilor, la modelul sociologic. Cum tot atît de bine se cunosc platitudinile sincretice la care a condus, în schimb, definitiv mediocra întreprindere de a pune bazele unei psihologii așa-zis „clinice".

Fundamentată și ținută sub control, sau, dimpotrivă, confuză, această intersectare și suprapunere a modelelor constitutive explică acele discuții în jurul metodelor pe care le-am evocat puțin mai sus. Căci ele nu apar și nu se justifică grație unei complexități nu de puține ori contradictorii caracteristică omului; ci din pricina jocului de opoziții care permite definirea fiecăruia dintre cele trei modele în parte prin rapor-

tare la celelalte două. A opune geneza, structurii înseamnă a opune funcţia (cu dezvoltarea ei specifică, cu operaţiile ce se diversifică progresiv, cu adaptările ei dobîndite şi echilibrate de-a lungul timpului), sincronismului dintre conflict şi regulă şi aceluia dintre semnificaţie şi sistem; a opune analiza prin intermediul „inferiorului", analizei ce se menţine la nivelul obiectului său înseamnă a opune conflictul (ca dat prim, arhaic, apărut deodată cu nevoile fundamentale ale omului), funcţiei şi semnificaţiei, aşa cum se desfăşoară ele în decursul efectuării lor; a opune înţelegerea, explicării înseamnă a opune tehnica ce permite descifrarea unui sens pe baza sistemului de semnificaţii, tehnicilor ce permit a da seamă de un conflict, cu toate urmările lui, sau de formele şi deformările pe care le poate lua sau suporta o funcţie, cu toate organele ei. Trebuie însă mers mai departe. Se ştie că, în ştiinţele umane, punctul de vedere al discontinuităţii (care presupune existenţa unui prag între natură şi cultură, ireductibilitatea, unele la altele, a echilibrelor şi a soluţiilor găsite de fiecare societate şi de fiecare individ în parte, absenţa formelor intermediare, inexistenţa unui continuum dat în spaţiu sau în timp) se opune punctului de vedere al continuităţii. Existenţa acestei opoziţii se explică prin caracterul bipolar al modelelor: analiza în termeni de continuitate se întemeiază pe permanenţa funcţiilor (ce pot fi întîlnite încă din adîncurile vieţii, într-o identitate ce autorizează şi oferă posibilitatea adaptărilor succesive), pe înlănţuirea conflictelor (care, deşi pot îmbrăca forme diferite, nu lasă să dispară zgomotul lor permanent de fond), pe ţesătura de semnificaţii (ce se reiau unele pe altele, formînd un fel de pînză universală a discursului); în schimb, analiza discontinuităţilor caută să scoată în evidenţă mai curînd coerenţa internă a diferitelor sisteme semnificante, specificitatea ansamblurilor de reguli şi caracterul decisiv pe care acestea îl dobîndesc faţă de ceea este de reglat, apariţia normei deasupra oscilaţiilor funcţionale.

Întreaga istorie a ştiinţelor umane, începînd din secolul al XIX-lea şi pînă astăzi, ar putea fi rescrisă pornind de la aceste trei modele. Căci ele au acoperit, într-adevăr, întreaga devenire a ştiinţelor umane, dacă avem în vedere că dinastia privilegiilor lor poate fi urmărită preţ de peste un veac: domnia mai întîi, a modelului biologic (omul, psihismul său, grupul său, societatea sa, limbajul pe care el îl vorbeşte, toate acestea

există, în epoca romantică, precum niște ființe vii și efectiv numai în măsura în care au viață; modul lor de a fi este unul organic, și, în consecință, este analizat în termeni de funcție); vine, apoi, domnia modelului economic (omul și întreaga lui activitate sînt terenul unor conflicte cărora le sînt deopotrivă expresia mai mult sau mai puțin manifestată și rezolvarea mai mult sau mai puțin izbutită); în sfîrșit – așa cum Freud vine după Comte și Marx –, începe domnia modelului filologic (cînd este vorba de interpretarea și scoaterea la lumină a sensului ascuns) și lingvistic (cînd se pune problema structurării și evidențierii sistemului semnificant). O imensă derivă, așadar, a condus științele umane de la o formă mai densă în modele vii spre o alta, mai saturată de modele împrumutate limbajului. Această alunecare a fost, însă, dublată de o alta: aceea care a împins înspre margini primul termen al fiecăreia dintre perechile constituante (funcția, conflictul, semnificația) și a făcut să iasă cu atît mai intens în prim plan importanța celui de-al doilea (norma, regula, sistemul): Goldstein, Mauss și Dumézil pot, cu foarte mică aproximație, să reprezinte momentul în care a avut loc această răsturnare de poziții în interiorul fiecăruia dintre cele trei modele. Răsturnare care a avut două serii de consecințe ce se cer reținute: atît timp cît punctul de vedere al funcției prevala asupra aceluia al normei (adică atît timp cît nu se încerca înțelegerea efectuării funcției pornind de la normă și dinăuntrul activității ce postulează această normă), funcționările normale trebuiau diferențiate *de facto* de cele ce nu erau astfel; ceea ce ducea la admiterea unei psihologii patologice alături de cea normală, dar numai pentru a servi drept imagine răsturnată a acesteia (de aici, importanța schemei jacksoniene a dezintegrării la Ribot și Janet); ceea ce ducea, totodată, și la admiterea existenței unei patologii a societăților (Durkheim), a formelor iraționale și cvasimorbide de credință (Lévy-Bruhl, Blondel); la fel, cîtă vreme punctul de vedere al conflictului a prevalat asupra aceluia al regulii, se presupunea că există conflicte ce nu pot fi surmontate, cărora indivizii și societățile riscă să le cadă victime; în sfîrșit, cîtă vreme punctul de vedere al semnificației trecea înaintea punctului de vedere al sistemului, semnificativul era despărțit de nesemnificativ și se admitea faptul că, în anumite domenii ale comportamentului uman și ale spațiului social, există sens, în timp ce în altele, nu. Astfel încît științele umane operau în

interiorul propriului lor cîmp o separaţie esenţială, se desfăşurau între un pol pozitiv şi un pol negativ şi desemnau, întotdeauna, o alteritate (pornind de la continuitatea pe care o analizau). În schimb, atunci cînd analiza a început să fie făcută din punctul de vedere al normei, al regulii şi al sistemului, fiecare ansamblu în parte şi-a primit de la el însuşi coerenţa şi validitatea, astfel încît nu a mai fost cu putinţă să se vorbească nici măcar în cazul bolnavilor de existenţa unei „conştiinţe morbide", nici măcar în cazul societăţilor uitate de istorie de „mentalităţi primitive" şi nici măcar în cazul naraţiunilor absurde şi al legendelor aparent incoerente de „discursuri lipsite de sens". Totul putea fi, de-acum, gîndit în ordinea sistemului, a regulii şi a normei. Pluralizîndu-se – dat fiind că sistemele sînt izolate, regulile formează ansambluri închise, iar normele nu se pot postula decît în chip autonom –, cîmpul ştiinţelor umane s-a trezit unificat: a încetat brusc să mai fie scindat interior conform unei dihotomii a valorilor. Iar dacă ne gîndim la faptul că Freud, mai mult decît oricine altcineva, a apropiat cunoaşterea omului de modelul ei filologic şi lingvistic, dar că tot el a fost şi cel dintîi care a procedat la abolirea radicală a separaţiei dintre pozitiv şi negativ (dintre normal şi patologic, comprehensibil şi incomunicabil, semnificativ şi nesemnificativ), înţelegem felul în care el anunţă trecerea de la o analiză în termeni de funcţii, conflicte şi semnificaţii, la o analiză în termeni de norme, reguli şi sisteme: ceea ce face ca întreaga cunoaştere pozitivă, în interiorul căreia cultura occidentală îşi construise, în decurs de un secol, o anumită imagine despre om, să pivoteze în jurul operei lui Freud, fără, însă, a ieşi din alcătuirea ei fundamentală. Nu aceasta e, însă – aşa cum vom vedea imediat –, importanţa cea mai decisivă a psihanalizei.

În tot cazul, trecerea aceasta spre punctul de vedere al normei, regulii şi sistemului ne aduce în preajma unei probleme lăsate în suspensie: aceea a rolului jucat de reprezentare în ştiinţele umane. Deja putea părea contestabil faptul de a le închide pe acestea (pentru a le opune biologiei, economiei şi filologiei) în spaţiul reprezentării; nu s-ar fi cuvenit, oare, să fi scos deja în evidenţă faptul că o funcţie se poate exercita, un conflict îşi poate dezvolta consecinţele şi o semnificaţie îşi poate impune inteligibilitatea fără a fi nevoite să treacă prin faza unei conştientizări explicite? Iar acum n-ar trebui, oare,

să recunoaștem că proprietatea normei – în raport cu funcția pe care o determină –, aceea a regulii – în raport cu conflictul pe care îl ordonează – și proprietatea sistemului – în raport cu semnificația pe care o face posibilă – este tocmai aceea de a nu deveni accesibile conștiinței? N-ar trebui, cumva, ca, la cele două stadii istorice deja identificate, să adăugăm și un al treilea, și să afirmăm că, din secolul al XIX-lea și pînă în clipa de față, științele umane nu au încetat să se apropie de acea regiune a inconștientului în care instanța reprezentării e suspendată? În realitate, reprezentarea nu este deloc totuna cu conștiința, și nimic nu dovedește că această evidențiere a unor elemente și organizări care nu sînt niciodată prezente ca atare în conștiință scoate științele umane de sub justiția reprezentării. Într-adevăr, rolul unui concept precum cel de semnificație este tocmai acela de a arăta cum poate ceva precum limbajul, chiar dacă nu este vorba de un discurs explicit și chiar dacă el nu se etalează dinaintea unei conștiințe, să fie accesibil reprezentării; rolul conceptului complementar de sistem este tocmai acela de a arăta că semnificația nu este niciodată primă și contemporană ei înseși, ci întotdeauna secundă și parcă derivată în raport cu un sistem ce o precede, care constituie originea ei pozitivă și care nu devine prezent decît treptat, pe fragmente și din unghiuri diverse exclusiv prin intermediul ei; în comparație cu conștiința unei semnificații, sistemul nu poate fi altfel decît inconștient, din moment ce există dinaintea ei și avînd în vedere că în el își află ea locul și numai pornind de la el poate ea deveni efectivă; dar și pentru că el este întotdeauna promis unei conștiințe viitoare, care nu va reuși să îl totalizeze, poate, niciodată. Astfel spus, tocmai cuplul semnificație-sistem este cel care asigură atît reprezentabilitatea limbajului (ca text sau structură pe care le analizează filologia și lingvistica), cît și prezența apropiată, însă retrasă, a originii (așa cum este ea manifestată ca mod de a fi propriu omului de către analitica finitudinii). În mod asemănător, noțiunea de conflict indică felul în care nevoia, dorința și interesul, chiar dacă nu devin accesibile conștiinței care le resimte, pot căpăta formă în spațiul reprezentării; în timp ce rolul conceptului, opus, de regulă este acela de a arăta felul în care violența conflictului, insistența aparent sălbatică a nevoii și infinitul fără de lege al dorinței sînt, în fapt, organizate deja de un ne-gîndit care nu doar le prescrie regula care le e proprie, ci le face

posibile pe baza unei reguli. Cuplul conflict-regulă asigură, în felul acesta, atît reprezentabilitatea nevoii (nevoie pe care economia o studiază ca proces obiectiv în cadrul muncii şi producţiei), cît şi reprezentabilitatea acelui ne-gîndit pe care-l dezvăluie analitica finitudinii. În sfîrşit, rolul conceptului de funcţie este acela de a arăta felul în care structurile vieţii pot da naştere reprezentării (chiar dacă nu sînt conştiente), în vreme ce conceptul de normă scoate în evidenţă modul în care funcţia îşi dă ei înseşi propriile condiţii de posibilitate şi limitele între care îşi poate exercita activitatea.

Înţelegem, astfel, de ce reuşesc aceste mari categorii să organizeze întregul cîmp al ştiinţelor umane: pentru că îl traversează de la un capăt la celălalt, pentru că ţin la distanţă, dar, în acelaşi timp, unesc pozitivităţile empirice ale vieţii, muncii şi limbajului (pornind de la care omul s-a desprins istoriceşte ca figură a unei cunoaşteri posibile) cu formele finitudinii ce caracterizează modul de a fi propriu omului (aşa cum s-a constituit acesta în momentul cînd reprezentarea a încetat să mai definească spaţiul general al cunoaşterii). Prin urmare, aceste categorii nu sînt nişte simple concepte empirice cu un grad suficient de mare de generalitate; ele sînt tocmai faptul pornind de la care omul se poate oferi unei cunoaşteri posibile; ele parcurg întregul cîmp al posibilităţii de a fi a acestei cunoaşteri şi o ancorează în cele două dimensiuni ce o mărginesc.

Dar asta nu e totul: aceste categorii permit disocierea – caracteristică pentru întreaga cunoaştere contemporană cu privire la om – dintre conştiinţă şi reprezentare. Ele definesc modul în care empiricităţile pot fi oferite reprezentării, dar într-o formă care nu este prezentă conştiinţei (funcţia, conflictul şi semnificaţia sînt tocmai modalitatea prin care viaţa, nevoia şi limbajul sînt reduplicate prin reprezentare, dar într-o formă care poate să fie perfect inconştientă); pe de altă parte, aceste categorii definesc modul în care finitudinea fundamentală poate deveni accesibilă reprezentării într-o formă pozitivă şi empirică, însă nu şi transparentă pentru conştiinţa naivă (nici norma, nici regula şi nici sistemul nu sînt date experienţei cotidiene: ele o traversează, pot da naştere unor conştientizări parţiale, însă nu pot fi luminate integral decît printr-o cunoaştere reflexivă). Ceea ce face ca ştiinţele umane să nu vorbească decît în elementul reprezentabilului, însă

conform unei dimensiuni conştient-inconştiente cu atît mai puternic marcate, cu cît ne străduim mai mult să aducem la lumină ordinea sistemelor, a regulilor şi a normelor. Lucrurile se petrec ca şi cum dihotomia dintre normal şi patologic ar tinde să dispară în beneficiul bipolarităţii dintre conştiinţă şi inconştient.

Nu trebuie, prin urmare, să uităm că importanţa crescîndă a inconştientului nu compromite cu nimic primatul reprezentăriii. Acest primat ridică, totuşi, o problemă deloc minoră. Acum, cînd cunoaşteri empirice precum acelea ale vieţii, muncii şi limbajului scapă legii reprezentării, cînd se încearcă definirea modului de a fi propriu omului în afara cîmpului ei, ce altceva mai este reprezentarea, dacă nu un fenomen de ordin empiric ce se produce în om şi care ar putea fi analizat ca atare? Iar dacă reprezentarea se produce în om, care mai este diferenţa dintre ea şi conştiinţă? Reprezentarea nu este, însă, pentru ştiinţele umane, doar un obiect; aşa cum tocmai am putut constata, ea este însuşi cîmpul ştiinţelor umane, pe toată întinderea lor; este soclul general al acestei forme de cunoaştere, ceea ce o face pur şi simplu posibilă. De unde două urmări. Prima este de ordin istoric; şi constă în faptul că, spre deosebire – cu începere din secolul al XIX-lea – de ştiinţele empirice şi de gîndirea modernă, ştiinţele umane nu au putut ocoli spaţiul reprezentării; asemeni cunoaşterii clasice, ele locuiesc în interiorul acesteia; ceea ce nu vrea, în nici un caz, să însemne că ştiinţele umane ar fi moştenitoarele sau continuatoarele cunoaşterii clasice, dat fiind că întreaga configuraţie a cunoaşterii s-a schimbat, iar ele nu au văzut lumina zilei decît datorită – şi numai în măsura – apariţiei, odată cu omul, a unei fiinţe care nu existase pînă în acel moment în cîmpul *epistemei*. Cu toate acestea, putem înţelege de ce, de fiecare dată cînd voim să ne slujim de ştiinţele umane pentru a filosofa şi cînd voim să reintroducem, astfel, în spaţiul gîndirii ceea ce am putut afla acolo unde este vorba despre om, nu facem altceva decît să mimăm filosofia secolului al XVIII-lea, în care omul nu avea, încă, un loc al său; aceasta deoarece extinzînd dincolo de limitele care-i sînt proprii domeniul cunoaşterii referitoare la om, prelungim, implicit, mult dincolo de ea însăşi, domnia reprezentării, reinstalîndu-ne, în felul acesta, într-o filosofie de tip clasic. Cea de-a doua urmare constă în aceea că, tratînd ceea ce e

reprezentare (într-o formă conştientă sau inconştientă), ştiinţele umane ajung să trateze ca pe ceva care le-ar fi obiect ceea ce, de fapt, este însăşi condiţia lor de posibilitate. Prin urmare, ele sînt întotdeauna animate de un soi de mobilitate transcendentală. Căci ele nu încetează să exercite faţă de ele însele o reluare critică. Ele pleacă de la ceea ce este dat reprezentării şi ajung la ceea ce face cu putinţă reprezentarea, dar care continuă, însă, să fie reprezentare. Astfel încît ele nu caută, în primul rînd, precum celelalte ştiinţe, să se generalizeze sau să se precizeze, ci mai cu seamă să se demistifice la nesfîrşit: să treacă de la o evidenţă imediată şi necontrolată înspre forme mai puţin transparente, însă mai fundamentale. Acest parcurs aproape transcendental apare întotdeauna sub forma dezvăluirii. Numai dezvăluind izbutesc ştiinţele umane, prin ricoşeu, să se generalizeze sau să se rafineze pînă la a ajunge să gîndească fenomenele individuale. La orizontul fiecărei ştiinţe umane mijeşte proiectul de a readuce conştiinţa omului la condiţiile sale reale, de a o restitui conţinutului şi formelor care i-au dat naştere şi care se exchivează în şi prin ea; de accea, problema inconştientului – posibilitatea statutului, modul lui de existenţă, mijloacele de a-l cunoaşte şi de a-l aduce la lumină – nu este numai o problemă internă a ştiinţelor umane, de care ele s-ar izbi în mod întîmplător, în cursul demersurilor lor; este o problemă coextensivă, pînă la urmă, însăşi existenţei lor ca atare. Supraînălţarea transcendentală întoarsă într-o dezvăluire a ne-conştientului este constitutivă pentru toate ştiinţele despre om.

Poate ne va fi dat să aflăm, aici, mijlocul de a le delimita în ce au ele esenţial. În orice caz, e limpede că ceea ce este propriu ştiinţelor umane nu este acest obiect privilegiat şi peste măsură de încîlcit care e omul. Şi aceasta pentru simplul motiv că nu omul este acela care le constituie şi le oferă un domeniu specific; dispunerea generală a *epistemei* este aceea care le face loc, le cheamă şi le instaurează, permiţîndu-le, astfel, să constituie omul drept obiect propriu. Vom spune, prin urmare, că există „ştiinţă umană" nu pretutindeni unde este vorba despre om, ci numai acolo unde se analizează, în dimensiunea proprie inconştientului, norme, reguli, ansambluri semnificante care dezvăluie conştiinţei condiţiile formelor şi conţinuturilor salei. A vorbi de „ştiinţă a omului" în oricare alt caz e pur şi simplu un abuz de limbaj. Putem să ne dăm, în

felul acesta, seama cît de vane și de oțioase sînt toate discuții referitoare la faptul dacă astfel de cunoașteri pot fi cu adevărat numite științifice și ce condiții ar trebui ele să satisfacă pentru a deveni astfel. „Științele umane" fac parte din *epistema* modernă la fel precum chimia, medicina sau oricare altă știință; sau așa cum gramatica și istoria naturală făceau parte din *epistema* clasică. Însă a spune că fac parte din cîmpul epistemologic nu semnifică decît că ele își înrădăcinează în el pozitivitatea care le e proprie că găsesc în cuprinsul lui propria lor condiție de existență, că nu sînt, prin urmare, doar niște iluzii, niște himere pseudoștiințifice, motivate doar la nivelul opiniilor, al intereselor, al credințelor, că nu sînt, deci, ceea ce unii desemnează sub termenul straniu de „ideologie". Ceea ce, însă, nu înseamnă că ele ar fi propriu-zis științe.

Dacă este adevărat că orice știință, indiferent care, atunci cînd este interogată la nivel arheologic și cînd se încearcă dezasamblarea solului pozitivității ei, dă întotdeauna la iveală configurația epistemologică ce a făcut-o posibilă, nu tot atît de adevărat este, în schimb, că orice configurație epistemologică, chiar dacă i se poate atribui o pozitivitate numai a ei, este în mod obligatoriu o știință: ceea ce nu o reduce, însă, la o simplă impostură. Trebuie să distingem cu mare grijă trei lucruri: există, întîi, temele cu pretenție științifică, ce se pot întîlni la nivelul opiniilor, și care nu mai fac parte din rețeaua epistemologică a unei culturi: începînd din secolul al XVII-lea, de pildă, magia naturală a încetat să mai aparțină *epistemei* occidentale, ceea ce nu a împiedicat-o să-și prelungească, în schimb, existența în jocul credințelor și al valorizărilor afective. Există, apoi, figurile epistemologice, al căror desen, a căror poziție și a căror funcționare pot fi restituite în propria lor pozitivitate printr-o analiză de tip arheologic; acestea, la rîndul lor, pot asculta de două tipuri diferite de organizare: unele prezintă caractere de obiectivitate și de sistematicitate ce îngăduie definirea lor ca științe, în vreme ce altele nu corespund acestor criterii, ceea ce vrea să însemne că forma lor de coerență și raportarea lor la obiectul care le e propriu nu sînt determinate decît de propria lor pozitivitate. Chiar dacă acestea din urmă nu posedă atributele formale ale unei cunoașteri științifice, ele aparțin, totuși, domeniului pozitiv al cunoașterii. Ar fi, prin urmare, la fel de inutil și de nedrept să le analizăm ca pe niște fenomene de

opinie şi să le confruntăm, istoric sau critic, cu formaţiunile propriu-zis ştiinţifice; ar fi, însă, încă şi mai absurd să le tratăm ca pe un amestec, în proporţii variabile, de „elemente raţionale" cu alte elemente ce nu pot fi definite astfel. Ele se cer reaşezate la nivelul acelei pozitivităţi care le face posibile şi care determină în chip necesar forma pe care ele o îmbracă. În privinţa lor, arheologia are, deci, două sarcini: să determine felul în care ele se plasează în interiorul *epistemei* din care îşi trag seva, şi, de asemenea, să arate ce anume diferenţiază în mod radical configuraţia lor de aceea a ştiinţelor în înţeles strict. Această configuraţie care le este specifică nu trebuie tratată ca un fenomen negativ: nu prezenţa vreunui obstacol sau vreo deficienţă internă le face să nu poată trece pragul formelor propriu-zis ştiinţifice. Prin figura ce le e proprie, ele constituie, alături de ştiinţe şi pe acelaşi sol arheologic cu ele, *alt fel* de configuraţii ale cunoaşterii.

Exemple de astfel de configuraţii ne-a fost dat să întîlnim atunci cînd ne-am oprit asupra gramaticii generale sau asupra teoriei clasice a valorii; acestea împărtăşeau aceleaşi sol de pozitivitate cu matematica carteziană, însă nu erau ştiinţe, cel puţin pentru cea mai mare parte a contemporanilor lor. La fel stau lucrurile şi în cazul a ceea ce noi numim, astăzi, ştiinţe umane; la o analiză arheologică, acestea au profilul unor configuraţii perfect pozitive; dar imediat ce determinăm aceste configuraţii şi modul în care ele sînt dispuse în cadrul *epistemei* moderne, înţelegem de ce ele nu pot fi ştiinţe: ceea ce le face posibile este, într-adevăr, o anumită situaţie de „vecinătate" faţă de biologie, economie şi filologie (sau lingvistică); ele nu există decît în măsura în care se plasează alături de acestea – sau, mai degrabă, dedesubtul lor, în spaţiul lor de proiecţie. Cu toate acestea, raportul dintre „ştiinţele umane" şi ştiinţele propriu-zise este radical diferit de acela care se poate stabili între două ştiinţe „conexe" sau „afine": cel dintîi presupune transferul unor modele exterioare pe dimensiunea inconştientului şi a conştiinţei, ca şi refluxul reflecţiei critice înspre locul însuşi de unde provin aceste modele. Inutil, deci, să spunem că „ştiinţele umane" sînt nişte false ştiinţe; căci ele nu sînt cîtuşi de puţin ştiinţe; însăşi configuraţia care le defineşte pozitivitatea şi le înrădăcinează în *epistema* modernă este aceea care le pune în incapacitatea de a fi ştiinţe; iar dacă vom fi întrebaţi de ce şi-au arogat ele, atunci, acest titlu, va fi

de ajuns să amintim că este propriu definirii arheologice a înrădăcinării lor ca ele să necesite şi să accepte transferarea unor modele împrumutate ştiinţelor. Prin urmare nu ireductibilitatea omului, ceea ce este privit a fi invincibila lui transcendenţă, şi nici chiar prea marea lui complexitate sînt cele care îl împiedică pe om să devină obiect al unei ştiinţe. Sub denumirea de om, cultura occidentală a constituit o fiinţă care, printr-un singur şi acelaşi joc de raţiuni, este obligată să fie domeniu pozitiv al *cunoaşterii* şi nu poate fi obiect al *ştiinţei*.

IV. ISTORIA

Am vorbit despre ştiinţele umane; am vorbit despre acele întinse regiuni pe care le delimitează, cu aproximaţie, psihologia, sociologia, analiza literaturilor şi a mitologiilor. Nu am spus, însă, nici un cuvînt despre Istorie, cu toate că ea este prima, şi am putea spune, mama tuturor ştiinţelor despre om, şi cu toate că ea este, poate, tot atît de bătrînă ca memoria omului. Ori poate tocmai din acest motiv am ţinut-o pînă acum sub tăcere. Poate că, într-adevăr, ea nu îşi are locul în rîndul ştiinţelor umane şi nici alături de ele: căci este foarte posibil ca Istoria să întreţină cu acestea o relaţie stranie, nedefinită, indestructibilă şi mult mai profundă decît un simplu raport de vecinătate în interiorul unui spaţiu comun.

Este adevărat că Istoria a existat cu mult înainte de constituirea ştiinţelor umane; de la începuturile erei greceşti şi pînă în ziua de astăzi, ea nu a încetat să exercite, în cultura occidentală, o serie întreagă de funcţii majore: memorie, mit, transmitere a Cuvîntului şi a Exemplului, vehicul al tradiţiei, conştiinţă critică a prezentului, descifrare a destinului omenirii, anticipare în privinţa viitorului, promisiune a unei reîntoarceri. Ceea ce caracteriza acea Istorie – sau, cel puţin, ceea ce ar putea s-o definească, în liniile ei generale, în opoziţie cu a noastră – este faptul că, subordonînd timpul oamenilor devenirii lumii (într-un soi de enormă cronologie cosmică, precum la stoici), sau, invers, extinzînd pînă la cele mai mărunte fragmente de natură principiul şi mişcarea proprii unei predestinări umane (oarecum în felul Providenţei

creştine), se concepea o mare istorie plană, lipsită de orice fel de asperităţi, uniformă în fiecare dintre punctele ei şi care ar fi antrenat într-o aceeaşi derivă, într-o aceeaşi cădere sau înălţare, într-un acelaşi ciclu pe toţi oamenii şi, deopotrivă, toate lucrurile şi toate animalele, fiecare fiinţă vie sau inertă în parte, pînă la întruchipările cele mai calme ale pămîntului. Or, tocmai această unitate s-a fracturat la începutul secolului al XIX-lea, atunci cînd a avut loc marea bulversare a *epistemei* occidentale: s-a descoperit, atunci, existenţa unei istoricităţi proprii naturii; au fost, chiar, definite, pentru fiecare mare tip de fiinţe vii în parte, forme de adaptare la mediu care urmau să facă, apoi, posibilă conturarea unor profiluri proprii de evoluţie; mai mult decît atît, s-a ajuns pînă la demonstrarea faptului că nişte activităţi atît de specific umane precum munca şi limbajul deţineau, în ele însele, o istoricitate ce nu se putea încadra în marea naraţiune comună lucrurilor şi oamenilor: producţia are moduri de dezvoltare, capitalul – moduri de acumulare, preţurile – legi de oscilaţie şi de modificare ce nu pot fi reduse nici la legile naturale şi nici la mersul general al umanităţii; în mod asemănător, limbajul nu se transformă în primul rînd în urma migraţiilor, prin comerţ sau războaie, el nu se află la discreţia a ceea ce i se poate întîmpla omului sau a fanteziei acestuia, ci sub influenţa unor condiţii ce constituie proprietatea exclusivă a formelor fonetice şi gramaticale din care limbajul este constituit; iar dacă s-a putut afirma că diferitele limbaje se nasc, trăiesc, se epuizează îmbătrînind şi sfîrşesc prin a muri, această metaforă biologică nu urmărea să dizolve istoria proprie limbajelor într-un timp al vieţii, ci, dimpotrivă, voia să arate că şi ele au, la rîndul lor, legi interne de funcţionare, şi că propria lor cronologie ascultă, înainte de toate, de coerenţa lor particulară.

Sîntem înclinaţi, de obicei, să considerăm că, din motive în cea mai mare parte politice şi sociale, secolul al XIX-lea a acordat o atenţie sporită istoriei umane, a abandonat ideea unei ordini sau a unui plan continuu al timpului, ca şi pe aceea a unui progres neîntrerupt, şi că, voind să-şi povestească propria ei ascensiune, burghezia s-ar fi izbit, în calendarul triumfului ei, de consistenţa istorică a instituţiilor, greutatea materială a deprinderilor şi credinţelor, de violenţa luptelor, alternanţa de succese şi eşecuri. Pornind de aici, se presupune că istoricitatea descoperită în om ar fi fost extinsă

asupra obiectelor pe care acesta le fabrică, asupra limbajului pe care el îl vorbeşte şi, încă şi mai departe, asupra vieţii înseşi. Studierea economiilor, istoria literaturilor şi gramaticilor, ca şi, pînă la urmă, evoluţia viului nu ar fi, astfel, nimic altceva decît efectul difuziunii, pînă pe plaje ale cunoaşterii din ce în ce mai îndepărtate, a unei istoricităţi descoperite mai întîi şi mai întîi în om. În realitate, ceea ce s-a petrecut este exact contrariul. Lucrurile au fost primele care au intrat în posesia unei istoricităţi proprii, istoricitate care le-a eliberat din spaţiul continuu ce le impunea aceeaşi cronologie ca şi oamenilor. Astfel încît omul s-a trezit, parcă, deposedat de tot ceea ce constituia conţinuturile cele mai manifeste ale Istoriei sale: natura a încetat să-i mai vorbească despre facerea şi despre sfîrşitul lumii, despre subordonarea lui ca om şi despre viitoarea lui judecare; nu-i mai vorbeşte decît despre un timp natural; la fel, bogăţiile nu-i mai indică vechimea sau reîntoarcerea, în viitor, a unei vîrste de aur; nu-i mai vorbesc decît despre condiţiile de producţie, ce se modifică în decursul Istoriei; limbajul nu-i mai arată urmele dinainte de Babel sau pe acelea ale primelor strigăte ce se putuseră face auzite în adîncul pădurilor primordiale; semeţ, el afişează, acum, blazonul propriei lui filiaţii. Fiinţa umană a rămas fără istorie: sau, mai curînd, dat fiind că vorbeşte, munceşte şi trăieşte, se trezeşte, în propriul ei mod de a fi, implicată pe de-a-ntregul în nişte istorii care nu-i sînt nici subordonate şi nici omogene. Prin fragmentarea spaţiului în care domnea continuitatea fără fisuri a cunoaşterii clasice, prin replierea fiecărui domeniu astfel eliberat exclusiv în jurul propriei lui deveniri, omul, aşa cum îşi face el apariţia în secolul al XIX-lea, este complet „dez-istoricizat".

Iar valorile imaginare pe care le dobîndeşte, în acel moment, trecutul, întregul halou liric care înconjoară, în acea epocă, conştiinţa istoriei, via curiozitate pentru documentele şi urmele pe care timpul le putuse lăsa după el, toate acestea nu fac decît să manifeste la suprafaţă faptul nud că omul s-a născut golit de istorie, dar că pornise deja în căutarea, în adîncul lui însuşi şi în sînul tuturor acelor lucruri care îi mai puteau, încă, oglindi chipul (celelalte amuţiseră şi se retrăseseră în ele însele), a unei istoricităţi de care să se simtă intim legat. Însă această istoricitate devine în continuare ambiguă. Dat fiind că omul nu se oferă cunoaşterii pozitive decît în

măsura în care vorbeşte, munceşte şi trăieşte, cum va putea istoria lui să fie altceva decît un nod gordian de temporalităţi diferite, străine şi eterogene unele faţă de altele? Istoria omului va putea, ea, fi ceva mai mult decît un fel de modulaţie comună schimbărilor suferite de condiţiile de viaţă (climă, fertilitate a solului, modalităţi de cultivare a pămîntului, exploatare a bogăţiilor), transformărilor petrecute în economie (şi, prin urmare, în societate şi instituţii) şi succesiunii de forme şi de uzaje ale limbii? Într-un atare caz, omul nu este el însuşi istoric: timpul venindu-i din altă parte decît din el însuşi, el nu se poate constitui ca subiect al Istoriei decît suprapunînd istoria fiinţelor, istoria lucrurilor şi istoria cuvintelor. El se află în bătaia purelor evenimente ale acestor istorii. Imediat însă, acest raport de simplă pasivitate se răstoarnă: căci acela care vorbeşte prin intermediul limbajului, care munceşte şi consumă în cadrul economiei şi care trăieşte o viaţă umană este omul însuşi, şi nimeni altul; şi, dacă aşa stau lucrurile, înseamnă că are şi el, la rîndul său, dreptul la o devenire tot atît de pozitivă precum aceea a fiinţelor şi a lucrurilor, cu nimic mai puţin autonomă decît acestea şi poate chiar mai fundamentală: oare nu o istoricitate proprie numai omului şi întipărită adînc în fiinţa sa este aceea care îi permite şi lui, ca oricărei alte fiinţe, să se adapteze şi să evolueze (însă numai cu ajutorul unor unelte, al unor tehnici şi al unor organizări pe care el nu le împarte cu nici o altă fiinţă vie) şi, de asemenea, să inventeze forme de producţie, să stabilizeze, să extindă sau să îngrădească validitatea legilor economice, graţie cunoaşterii lor şi cu ajutorul instituţiilor pe care el le creează pornind de la ele şi în jurul lor, şi, în sfîrşit, să exercite asupra limbajului, prin fiecare cuvînt pe care îl pronunţă, un fel de presiune interioară constantă, care face ca limbajul să alunece insesizabil pe deasupra lui însuşi clipă de clipă? Astfel, în spatele istoriei pozitivităţilor, începe să se profileze istoria, mult mai radicală, a omului însuşi. Istorie care priveşte, de acum înainte, însuşi fiinţa omului, căci se dovedeşte că acesta nu este doar „înconjurat de Istorie", ci şi că el însuşi, în sine, prin propria lui istoricitate, este acela care face posibilă o istorie a vieţii umane, o istorie a economiei şi o istorie a limbajelor. Ar exista, prin urmare, la un nivel de mare adîncime, o istoricitate a omului care ar fi deopotrivă, pentru ea însăşi, propria sa istorie, dar şi acea risipire radicală care întemeiază

toate celelalte istorii. Tocmai această erodare primordială a fost aceea pe care secolul al XIX-lea a căutat-o prin preocuparea lui de a istoriciza totul, de a scrie despre fiecare lucru în parte o istorie generală, de a coborî, neobosit, înapoi în timp şi de a reaşeza lucrurile cele mai stabile în mişcarea de eliberare a timpului. Fireşte că, şi în acest punct, modul în care s-a scris, tradiţional, istoria Istoriei se cere revizuit; ne-am obişnuit să spunem că, o dată cu secolul al XIX-lea, a luat sfîrşit pura cronică a evenimentelor, simpla rememorare a unui trecut populat numai cu indivizi şi cu accidente, şi că s-a trecut la căutarea legilor generale ale devenirii. În realitate, însă, nici o altă istorie nu a fost mai „explicativă" şi mai preocupată de legi generale şi de constante decît istoria practicată în decursul epocii clasice, pe vremea cînd lumea şi omul făceau corp comun în interiorul unei istorii unice. Ceea ce începe să iasă, în schimb, la lumină o dată cu secolul al XIX-lea, este o formă nudă a istoricităţii umane, faptul că omul ca atare este expus evenimentului. De aici, preocuparea fie de a găsi nişte legi ale acestei forme pure (filosofiile de felul aceleia a lui Spengler), fie de a o defini pe baza faptului că omul trăieşte, munceşte, vorbeşte şi gîndeşte: caz în care avem de-a face cu acele interpretări ale Istoriei care pornesc fie de la omul privit ca specie vie, fie de la legile economiei, fie, în sfîrşit, de la ansamblurile culturale.

În orice caz, această dispunere a Istoriei în spaţiul epistemologic este de mare importanţă pentru relaţiile ei cu ştiinţele umane. Dat fiind că omul istoric este omul care trăieşte, munceşte şi vorbeşte, orice fel de conţinut al Istoriei ţine ori de psihologie, ori de sociologie, ori de ştiinţele limbajului. Invers, însă, avînd în vedere că fiinţa umană a devenit în întregime istorică, nici unul dintre conţinuturile pe care le analizează ştiinţele umane nu poate rămîne stabil în el însuşi şi nu are cum scăpa mişcării Istoriei. Aceasta din două motive: pentru că psihologia, sociologia, filosofia, chiar şi atunci cînd se aplică unor obiecte – adică unor oameni – cu care sînt contemporane, nu vizează niciodată altceva decît nişte decupaje sincronice înăuntrul unei istoricităţi care le constituie şi le traversează; şi, apoi, pentru că formele îmbrăcate succesiv de ştiinţele umane, obiectele pe care ele şi le aleg şi metodele pe care ele le aplică acestor obiecte sînt date de Istorie, neîncetat deplasate de către aceasta şi modificate după voia ei. Cu cît

încearcă Istoria să-şi depăşească propria înrădăcinare istorică, cu cît mai multe eforturi depune ea pentru a accede – dincolo de relativitatea istorică a originii şi a opţiunilor ei – în sfera universalităţii, cu atît mai vizibile devin stigmatele naşterii ei istorice, cu atît mai evidentă devine, prin ea, istoria din care ea însăşi face parte (şi aici, o dată mai mult, Spengler, dimpreună cu toţi filosofii istoriei, putînd depune amplu mărturie); invers, cu cît se împacă ea cu propria ei relativitate, cu cît se adînceşte mai mult în mişcarea pe care o împărtăşeşte cu ceea ce ea istoriseşte, cu atît tinde să-şi restrîngă naraţiunea, iar întregul conţinut pozitiv pe care ea şi-l asigura prin intermediul ştiinţelor umane se spulberă.

Prin urmare, pentru ştiinţele umane, Istoria constituie un mediu de primire deopotrivă privilegiat şi periculos. Ea conferă fiecărei ştiinţe despre om în parte un fundal care o stabileşte, îi fixează un sol numai al ei, un soi de patrie proprie: ea determină plaja culturală – episodul cronologic şi inserţia geografică – în interiorul căreia validitatea respectivei cunoaşteri poate fi recunoscută; totodată însă, ea înconjoară ştiinţele umane cu o graniţă care le mărgineşte strict şi anulează din capul locului pretenţia lor de a avea un cuvînt de spus în elementul universalităţii. În felul acesta, Istoria atrage atenţia asupra faptului că, dacă omul – înainte chiar de a o şti – a fost dintotdeauna supus acelor determinări pe care le manifestă psihologia, sociologia ori analiza limbajelor, nu înseamnă că formează, numai pentru atît, obiectul atemporal al unei cunoaşteri care, cel puţin la nivelul drepturilor sale, ar fi, la rîndul ei, fără vîrstă. Chiar şi atunci cînd evită cît pot orice fel de referire la istorie, ştiinţele umane (şi, din acest punct de vedere, istoria ar putea fi trecută în rîndul lor) nu fac altceva decît să pună în legătură un episod cultural cu un alt episod cultural (acela la care ele se aplică şi acela în care ele se înrădăcinează din punctul de vedere al existenţei, al modului de a fi, al metodelor şi al conceptelor care le sînt proprii); iar dacă se întîmplă să se aplice propriei lor sincronii, ele nu fac altceva decît să raporteze la omul însuşi episodul cultural din care provin. Ceea ce face ca omul să nu apară niciodată în propria lui pozitivitate fără ca aceasta să nu fie imediat limitată de ne-limitarea Istoriei.

Observăm reconstituindu-se, aici, o mişcare analoagă aceleia care anima dinlăuntru întregul domeniu al ştiinţelor

despre om: așa cum a fost ea analizată mai sus, această mișcare trimitea neîncetat de la pozitivitățile ce determină ființa omului la finitudinea care le face să apară; astfel încît științele erau ele însele prinse în această mare oscilație, pe care, însă, ele o reluau, la rîndul lor, în forma propriei lor pozitivități, străduindu-se să parcurgă neîncetat distanța dintre conștient și inconștient. Or, iată cum, o dată cu Istoria, reîncepe o oscilație asemănătoare; de data aceasta, însă, ea nu se mai desfășoară între pozitivitatea omului privit ca obiect (și manifestat, empiric, sub forma muncii, sub aceea a vieții și sub cea a limbajului) și limitele radicale ale ființei sale; jocul ei are loc, acum, între limitele temporale ce definesc formele singulare ale muncii, vieții și limbajului, pe de o parte, și pozitivitatea istorică a subiectului care, prin intermediul cunoașterii, găsește acces pînă la ele, pe de altă parte. Dar, și de data aceasta, subiectul și obiectul sînt legate printr-o reciprocă punere sub semnul întrebării; însă, în vreme ce, acolo, această punere la îndoială avea loc înăuntrul însești cunoașterii pozitive, prin progresiva dezvăluire a inconștientului de către conștiință, aici, în schimb, ea are loc la confiniile exterioare obiectului și subiectului; ea atrage atenția asupra eroziunii la care amîndoi sînt supuși și asupra dispersării care îi îndepărtează inexorabil unul de celălalt, smulgîndu-i din calmul unei pozitivități adînc înrădăcinate și definitive. Dezvăluind inconștientul ca fiind obiectul lor fundamental, științele umane spuneau că mai este întotdeauna ceva de gîndit în ceea ce a fost deja gîndit la nivel manifest; descoperind, acum, legea timpului ca limită exterioară a științelor umane, Istoria arată că tot ce a fost deja gîndit va continua să fie, de către o gîndire ce nu s-a născut încă. Dar poate că, sub aceste forme concrete ale inconștientului și Istoriei, noi nu avem de-a face cu altceva decît cu cele două fețe ale acelei finitudini care, descoperind că-și este propriul și singurul ei fundament, a determinat apariția, în secolul al XIX-lea, a figurii omului: o finitudine fără infinit este, desigur, o finitudine care n-a cunoscut încă niciodată sfîrșitul, care continuă să fie retrasă în raport cu ea însăși, căreia continuă să-i mai rămînă ceva de gîndit în chiar clipa în care gîndește, căreia îi mai rămîne întotdeauna timp pentru a gîndi din nou ceea ce a gîndit deja.

În gîndirea modernă, istorismul şi analitica finitudinii stau faţă în faţă. Istorismul este o modalitate de a valoriza pentru sine permanenta raportare critică între Istorie şi ştiinţele umane. Însă el instaurează această raportare numai la nivelul pozitivităţilor: cunoaşterea pozitivă a omului este limitată de posibilitatea istorică a subiectului care cunoaşte, ceea ce face ca momentul finitudinii să se dizolve în jocul unei relativităţi de care nu se poate scăpa şi care funcţionează în ea însăşi ca un absolut. A fi finit nu ar fi, deci, altceva decît a asculta de legile unei perspective care îngăduie o anumită aprehendare – de felul percepţiei sau al înţelegerii –, pe care, o împiedică însă, în acelaşi timp, să devină vreodată intelecţie universală şi definitivă. Orice cunoaştere îşi are rădăcinile într-o viaţă, într-o societate, într-un limbaj, care, toate, au o istorie; şi tocmai în această istorie găseşte ea elementul care îi permite să comunice cu alte forme de viaţă, cu alte tipuri de societate şi cu alte semnificaţii: este motivul pentru care istorismul implică întotdeauna o anumită filosofie sau, cel puţin, o anumită metodologie a înţelegerii vii (în elementul lui *Lebenswelt*), a comunicării interumane (pe fondul organizărilor sociale) şi a hermeneuticii (ca suprindere, prin intermediul sensului manifest al unui discurs, a unui sens deopotrivă secund şi prim, adică şi mai ascuns, dar şi mai fundamental). În felul acesta, diferitele pozitivităţi formate de către Istorie şi depozitate în cuprinsul ei pot intra în contact unele cu altele, se pot cuprinde unele pe altele la modul cunoaşterii, pot elibera conţinutul ce dormitează în ele; nu limitele sînt cele care se fac vădite, în acest caz, în toată rigoarea lor imperioasă, ci nişte totalităţi parţiale, nişte totalităţi limitate, *de facto*, nişte totalităţi cărora li se pot, între anumite limite, deplasa frontierele, dar care nu se vor putea desfăşura niciodată în spaţiul unei analize definitive şi nici nu vor izbuti să se ridice pînă la totalitatea absolută. Aşa se explică faptul că analiza finitudinii nu încetează să revendice, împotriva istorismului, partea pe care acesta o neglijase: proiectul ei constă în a scoate la lumină, la temelia tuturor pozitivităţilor şi anterioare lor, finitudinea care le face, pe toate, posibile; acolo unde istorismul căuta posibilitatea şi justificarea unor raporturi concrete între totalităţi limitate, al căror mod propriu de a fi era dinainte oferit prin intermediul vieţii, al formelor sociale şi

al semnificaţiilor limbajului, analitica finitudinii vrea să interogheze raportarea fiinţei umane la fiinţa care, desemnîndu-i finitudinea, face posibile pozitivităţile în modul lor concret de a fi.

V. PSIHANALIZĂ, ETNOLOGIE

În cunoaşterea noastră, psihanaliza şi etnologia ocupă un loc privilegiat. Nu, desigur, pentru că, spre deosebire de celelalte ştiinţe umane, ele şi-ar fi întemeiat mai solid pozitivităţile şi ar fi dus, în sfîrşit, la îndeplinire vechiul proiect al acestora de a fi cu adevărat ştiinţifice; ci, mai curînd pentru că, la confiniile tuturor cunoştinţelor cu privire la om, ele alcătuiesc, fără putinţă de tăgadă, un tezaur inepuizabil de experienţe şi de concepte, dar, mai presus de orice, un permanent principiu de nelinişte, de punere sub semnul întrebării, un principiu de critică şi de contestare a ceea ce, în alte părţi, poate trece drept definitiv cîştigat. Or, cauza acestei situaţii particulare a lor ţine de obiectul pe care ele şi-l oferă, reciproc, una alteia, dar, într-o măsură încă şi mai mare, de poziţia pe care ele o ocupă şi de funcţia pe care ele o exercită în spaţiul general al *epistemei*.

Într-adevăr, psihanaliza se menţine cel mai aproape de funcţia critică despre care am văzut că este intrinsecă tuturor ştiinţelor umane. Stabilindu-şi drept sarcină aceea de a face audibil, prin intermediul conştiinţei, discursul inconştientului, psihanaliza înaintează înspre acea regiune fundamentală unde se dispută raporturile dintre reprezentare şi finitudine. În vreme ce nici una dintre ştiinţele umane nu merge în direcţia inconştientului decît întorcîndu-i spatele şi aşteptînd ca acesta să se dezvăluie de la sine pe măsură ce se efectuează, cu paşi inverşi, analiza conştiinţei, psihanaliza i se adresează în chip direct şi deliberat, nu în direcţia a ceea ce trebuie să se expliciteze puţin cîte puţin pe parcursul luminării progresive a implicitului, ci în a ceea ce există acolo şi se sustrage, cu încăpăţînarea mută a unui lucru, a unui text închis în sine sau a unei lacune albe dintr-un text vizibil care, în felul acesta, se apără. Nu trebuie, însă, să credem că demersul freudian face parte dintr-o interpretare a sensului şi dintr-o dinamică a rezistenţei şi a barajului; urmînd un drum identic cu cel al ştiinţelor

umane, însă cu privirea orientată în direcţia opusă, psihanaliza vizează momentul – prin definiţie inaccesibil oricărei cunoaşteri teoretice a omului, oricărei încercări neîntrerupte de captare în termeni de semnificaţie, conflict sau funcţie – în care conţinuturile conştiinţei se articulează – sau, mai curînd, se deschid, abisal – pe finitudinea omului. Ceea ce vrea să însemne că, spre deosebire de ştiinţele umane, care, chiar regresînd spre inconştient, continuă să rămînă în spaţiul reprezentabilului, psihanaliza urmăreşte tocmai să depăşească reprezentarea, să-i străpungă frontierele pe latura finitudinii, pentru a face, în felul acesta, ca, acolo unde ne aşteptam să întîlnim funcţiile purtătoare de norme, conflictele încărcate de reguli şi semnificaţiile formînd sistem, să-şi facă apariţia faptul nud că este cu putinţă să existe sistem (deci semnificaţie), regulă (deci opoziţie) şi normă (deci funcţie). Iar în această regiune, unde reprezentarea rămîne în suspensie, la marginea ei înseşi, deschizîndu-se, într-o oarecare măsură, asupra închiderii finitudinii, se profilează cele trei figuri prin care viaţa, cu funcţiile şi normele ei, îşi găseşte fundamentul în repetiţia mută a Morţii, conflictele şi regulile lor – în deschiderea nudă a Dorinţei, iar semnificaţiile şi sistemele – într-un limbaj care este deopotrivă Lege. Ştim cum au numit psihologii şi filosofii toate acestea: mitologie freudiană. Era, însă, mai mult decît normal ca demersul lui Freud să le apară astfel; căci, pentru o cunoaştere care îşi are sediul în reprezentabil, ceea ce mărgineşte şi defineşte, înspre exterior, însăşi posibilitatea reprezentării nu poate fi altceva decît mitologie. Însă atunci cînd urmezi, în mersul ei înainte, mişcarea psihanalizei sau atunci cînd parcurgi spaţiul epistemologic în ansamblul său, nu poţi să nu îţi dai seama că aceste figuri – imaginare, desigur, pentru o privire mioapă – nu sînt altceva decît formele înseşi ale finitudinii, aşa cum este aceasta analizată în gîndirea modernă: căci nu este, oare, moartea tocmai ceea ce face, în general, cunoaşterea posibilă, astfel încît ea nu ar fi, pe latura psihanalizei, altceva decît figura acelei *redublări* empirico-transcendentale ce caracterizează, în interiorul finitudinii, modul de a fi propriu omului? Iar dorinţa nu este, ea, oare, tocmai ceea ce rămîne mereu *ne-gîndit* în sînul gîndirii? Iar această Lege-Limbaj (deopotrivă vorbire şi sistem al vorbirii) pe care psihanaliza se străduieşte să o facă, în sfîrşit, să vorbească, ce altceva este ea,

dacă nu tocmai instanţa în care toate semnificaţiile îşi află o *origine* în acelaşi timp anterioară lor şi promisă reîntoarcerii prin însuşi actul ca atare al analizei? Este, desigur, mai mult decît adevărat că niciodată această Moarte, această Dorinţă şi această Lege nu pot fi întîlnite în interiorul cunoaşterii care parcurge domeniul empiric al omului în pozitivitatea lui; motivul este, însă, acela că ele desemnează însele condiţiile de posibilitate ale oricărei cunoaşteri a omului.

Şi exact în momentul cînd acest limbaj îşi face apariţia în stare brută, sustrăgîndu-se, în acelaşi timp, oricărei semnificaţii, ca şi cum ar fi un enorm sistem despotic şi vid, exact în clipa cînd Dorinţa domneşte în stare sălbatică, de parcă asprimea regulii sale ar fi înlăturat orice fel de opoziţie, exact atunci cînd Moartea domină toate funcţiile psihologice, păstrîndu-se mai presus de ele, ca o normă unică şi neîndurătoare, exact în acel moment ne este dat a recunoaşte nebunia în forma ei prezentă, nebunia aşa cum se oferă ea experienţei moderne, ca adevăr şi alteritate ale acesteia. Iar în această figură empirică şi totuşi străină de (şi în) tot ceea ce noi putem experimenta, conştiinţa noastră nu mai vede, ca în secolul al XVI-lea, urma unei lumi diferite de a noastră; nu mai ia act de rătăcirea unei raţiuni care s-ar fi abătut de la calea ei cea dreaptă; ci vede răsărind ceea ce ne este, în chip deosebit de periculos, cel mai familiar cu putinţă, ca şi cum, brusc, s-ar profila în relief însuşi golul lăuntric al existenţei noastre; finitudinea, în temeiul căreia sîntem, gîndim şi cunoaştem, se arată pe negîndite în faţa ochilor noştri, existenţă deopotrivă reală şi imposibilă, gîndire pe care nu o putem gîndi, obiect oferindu-se cunoaşterii noastre şi sustrăgîndu-i-se, totuşi, în permanenţă. Iată de ce psihanaliza îşi află în această nebunie prin excelenţă – pe care psihiatrii o numesc schizofrenie – esenţa ei cea mai intimă, sfîşierea ei lăuntrică cea mai teribilă: căci prin această nebunie devin prezente, într-o formă absolut manifestă şi, totodată, absolut reticentă, formele acelei finitudini în direcţia căreia ea obişnuieşte să înainteze la infinit (şi în interminabil), pe baza a ceea ce i se oferă în chip voluntar-involuntar în limbajul pacientului ei. Ceea ce face ca psihanaliza să se „recunoască" pe sine în aceste psihoze la care, cu toate acestea (sau poate tocmai de aceea) ea nu are niciodată acces: ca şi cum psihoza ar expune, într-o lumină prea crudă, şi ar oferi, într-un mod nu

foarte străin, ci, dimpotrivă, mult prea familiar, însăşi realitatea în direcţia căreia analiza trebuie să înainteze cu paşi măsuraţi.

Această relaţie a psihanalizei cu ceea ce face posibilă cunoaşterea, în general, în ordinea ştiinţelor umane mai are, însă, şi o altă consecinţă. Faptul că ea nu se poate desfăşura ca pură cunoaştere speculativă sau ca teorie generală despre om. Căci, într-adevăr, îi este cu neputinţă psihanalizei să traverseze întregul cîmp al reprezentării, să încerce să-i ocolească graniţele, să vizeze însuşi fundamentul sub forma unei ştiinţe empirice construită numai pe bază de observaţii meticuloase; o astfel de străpungere nu poate fi efectuată decît înăuntrul unei practici în care să fie angajată nu numai cunoaşterea cu privire la om, ci omul însuşi, omul cu această Moarte a sa care îl torturează, cu această Dorinţă care şi-a pierdut obiectul şi cu acest limbaj în care şi prin care se ţese, în tăcere, Legea de care îi este dat să asculte. Orice cunoaştere analitică este, prin urmare, intim legată de o practică, de acea sugrumare a raportului dintre doi indivizi, dintre care unul ascultă limbajul celuilalt, eliberîndu-şi, în felul acesta, dorinţa de obiectul pe care l-a pierdut (dîndu-i de înţeles că l-a pierdut) şi absolvindu-l de vecinătatea neîncetat repetată a morţii (făcîndu-l să înţeleagă că într-o bună zi va muri). Iată de ce nimic nu poate fi mai străin de psihanaliză decît ceva care ar aduce cu o teorie generală despre om sau cu o antropologie.

Aşa cum psihanaliza se plasează în dimensiunea inconştientului (a acelei însufleţiri critice care pune, din interior, sub semnul întrebării întregul domeniu al ştiinţelor despre om), etnologia se plasează în dimensiunea istoricităţii (adică a acelei oscilaţii permanente care face ca ştiinţele umane să fie neîncetat contestate, dinspre exterior, de propria lor istorie). Este, desigur, dificil să susţii că etnologia ar întreţine o relaţie fundamentală cu istoricitatea, dat fiind că, în mod tradiţional, ea este o cunoaştere a popoarelor lipsite de istorie; în tot cazul, ceea ce studiază ea, în diferitele culturi (deopotrivă dintr-o opţiune sistematică şi din pricina absenţei documentelor), sînt mai curînd invariantele de structură decît succesiunile de evenimente. Ea întrerupe, astfel, interminabilul discurs „cronologic" prin intermediul căruia noi încercăm să reflectăm, dinăuntrul ei înseşi, asupra propriei noastre culturi, pentru a scoate în evidenţă corelaţii sistematice cu alte forme

culturale. Însă, cu toate acestea, etnologia nu este ea însăși posibilă decît plecînd de la o anumită situație, de la un eveniment absolut unic, în care este implicată atît propria noastră istoricitate, cît și aceea a tuturor oamenilor ce pot constitui obiectul unei etnologii (fiind de la sine înțeles că noi putem să facem, fără nici un impediment, etnologia propriei noastre societăți): căci, într-adevăr, etnologia își trage seva dintr-o posibilitate proprie istoriei culturii noastre, și, mai mult decît atît, proprie raportului său fundamental cu indiferent care istorie, ce îi permite să intre în legătură cu alte culturi la modul teoriei pure. Există o anumită poziție proprie acestei *ratio* occidentale, poziție constituită în decursul istoriei sale, și care întemeiază raportul pe care ea îl poate stabili cu toate celelalte societăți, inclusiv cu societatea în care ea a apărut istoricește. Ceea ce, firește, este departe de a însemna că situația colonizatoare îi este indispensabilă etnologiei: nici hipnoza și nici înstrăinarea de sine a bolnavului în personajul fantasmatic al medicului nu sînt constitutive pentru psihanaliză; dar așa cum aceasta din urmă nu se poate desfășura în afara violenței calme a unei relații ieșite din comun și a transferului pe care această relație îl presupune, nici etnologia nu atinge dimensiunile care-i sînt proprii decît în climatul de suveranitate istorică – mereu refulată, mereu actuală – a gîndirii europene și a raportului care o poate confrunta cu toate celelalte culturi, ca și cu ea însăși.

Acest raport (în măsura în care etnologia nu caută să îl evacueze, ci, dimpotrivă, îl instituie, instalîndu-se definitiv înăuntrul lui) nu o închide, însă, în jocurile circulare ale istorismului; ci o așază, mai degrabă, în poziția de a le putea evita pericolul, inversînd mișcarea care le-a dat naștere: căci, în loc să raporteze conținuturile empirice – așa cum le pot face să apară psihologia, sociologia ori analiza literaturilor și a miturilor – la pozitivitatea istorică a subiectului care le percepe, etnologia plasează formele singulare ale fiecărei culturi în parte, diferențele care opun această cultură altor culturi, limitele prin care fiecare cultură se definește, închizîndu-se în propria ei coerență, în dimensiunea unde se stabilesc raporturile ei, ca etnologie, cu fiecare dintre cele trei mari pozitivități (viața, nevoia și munca, limbajul): în felul acesta, ea arată felul în care are loc, într-o cultură, normalizarea marilor funcții biologice, regulile care fac posi-

bile sau obligatorii toate formele de schimb, de producţie şi de consum, sistemele ce se organizează în jurul sau după modelul structurilor lingvistice. Etnologia vizează, deci, regiunea în care ştiinţele umane se articulează pe acea biologie, pe acea economie şi pe acea filologie pe care am văzut de la ce înălţime le domină: fapt pentru care problema generală a oricărei etnologii este tocmai aceea a raporturilor (de continuitate sau de discontinuitate) dintre natură şi cultură. Însă acest mod de interogare răstoarnă problema istoriei: căci, în acest caz, este vorba de determinarea – în funcţie de sistemele simbolice utilizate, de regulile prescrise, de normele funcţionale alese şi postulate – a felului de devenire istorică de care fiecare cultură în parte este susceptibilă; etnologia încearcă să surprindă, încă din rădăcină, modul de istoricitate care are cele mai mari şanse să se impună, ca şi raţiunile pentru care istoria va fi în mod necesar cumulativă sau circulară, progresivă sau supusă unor oscilaţii regularizatoare, capabilă de adaptări spontane sau confruntată cu tot felul de crize. Şi, astfel, este scos la lumină fundamentul acelei derive istorice în interiorul căreia diversele ştiinţe umane îşi dobîndesc validitatea şi pot fi aplicate unei culturi date şi pe o plajă sincronică dată.

Ca şi psihanaliza, etnologia interoghează nu omul ca atare, aşa cum poate acesta să apară în cadrul ştiinţelor umane, ci regiunea care face, în general, posibilă o cunoaştere despre om; la fel ca psihanaliza, ea parcurge întregul cîmp al acestei cunoaşteri, tinzînd să-i atingă limitele. Însă, în vreme ce psihanaliza recurge la relaţia cu totul specială a transferului pentru a descoperi, la marginile cele mai exterioare ale reprezentării, Dorinţa, Legea şi Moartea, ce conturează, la extremitatea limbajului şi a practicii analitice, figurile concrete ale finitudinii, etnologia, în ceea ce o priveşte, se instalează în interiorul raportului singular pe care *ratio* occidentală îl stabileşte cu toate celelalte culturi; şi, pornind de aici, ea ocoleşte reprezentările pe care, într-o civilizaţie dată, oamenii şi le pot face cu privire la ei înşişi, la viaţa lor, la nevoile şi la semnificaţiile sedimentate în limbajul pe care-l vorbesc; în spatele acestor reprezentări, ea vede profilîndu-se normele pe baza cărora oamenii îndeplinesc funcţiile vieţii, respingînd, însă, presiunea lor imediată, regulile prin intermediul cărora ei simt şi îşi perpetuează nevoile, sistemele pe fondul cărora le

sînt date toate semnificațiile. Privilegiul îngemănat al etnologiei și al psihanalizei, rațiunea profundei înrudiri și simetrii dintre ele nu trebuie, prin urmare, căutate în vreo preocupare comună amîndorura de a străpunge taina cea adîncă, partea cea mai secretă a naturii umane; în fapt, ceea ce face semne în spațiul discursului lor este, mai curînd, *aprioricul* istoric al tuturor științelor despre om, marile cezuri, dîrele, disocierile care au schițat, în *epistema* occidentală, profilul omului, amenajîndu-l în vederea unei cunoașteri posibile. Era, prin urmare, cît se poate de necesar ca amîndouă să fie niște științe ale inconștientului: și nu pentru că ele ar atinge ceea ce, în om, există dedesubtul conștiinței acestuia, ci pentru că țintesc în direcția a ceea ce, în afara omului, permite aflarea, prin intermediul unei cunoașteri pozitive, a ceea ce este accesibil și a ceea ce scapă conștiinței sale.

Pornind de aici, vom putea înțelege o serie de fapte decisive. Și, în primul rînd, pe acesta: psihanaliza și etnologia nu sînt atît niște științe umane în rînd cu celelalte, căci ele parcurg întregul domeniu al acestora, îl animă pe toată suprafața, își difuzează pretutindeni conceptele proprii și pot propune oriunde, în oricare punct, propriile lor metode de descifrare și propriile lor interpretări. Nici una dintre științele umane nu poate fi foarte sigură că nu are nici o datorie față de ele, că este total independentă de ceea ce ele au reușit să descopere și că nu ține, într-un fel sau altul, de ele. Însă dezvoltarea lor prezintă particularitatea de a nu le permite accesul la un concept general despre om, în ciuda „bătăii" lor vădit universaliste: ele nu tind nici un moment să discearnă ce ar putea avea omul în chip specific, ireductibil, în mod uniform valabil pretutindeni acolo unde se oferă experienței. Ideea unei „antropologii psihanalitice" sau aceea a unei „naturi umane" redate de către etnologie nu sînt altceva decît niște dorințe pioase. Nu numai că ele se pot foarte bine lipsi de conceptul de om, dar nici măcar nu au cum să-l întîlnească, dat fiind că nu se interesează nici o clipă decît de ceea ce constituie limitele sale exterioare. Despre ambele am putea, deci, spune ceea ce Lévi-Strauss spunea despre etnologie: că dizolvă omul. Și nu pentru că ne-am aștepta ca, prin ele, să-l găsim întărit, purificat și, parcă eliberat, ci pentru simplul motiv că ele nu se opresc la el, ci urcă pînă la ceea ce îi urzește pozitivitatea. În comparație cu „științele umane",

psihanaliza şi etnologia par a fi mai curînd nişte „contra-ştiinţe"; ceea ce nu vrea să însemne că ele ar fi mai puţin „raţionale" sau mai puţin „obiective" decît celelalte, ci că înaintează împotriva curentului, readuc ştiinţele umane la soclul lor epistemologic, neîncetînd să „desfacă" acest om care, în ştiinţele umane, îşi tot ce face şi reface pozitivitatea. Realizăm, în sfîrşit, că psihanaliza şi etnologia stau faţă în faţă, într-o corelaţie fundamentală: începînd cu *Totem şi tabu*, instaurarea unui cîmp care le-ar putea fi comun, posibilitatea unui discurs capabil să parcurgă fără discontinuităţi distanţa care le separă, dubla articulare, a istoriei indivizilor pe inconştientul culturilor şi a istoricităţii acestora din urmă pe inconştientul indivizilor, deschid, fără îndoială, asupra problemelor cele mai generale ce se pot pune cu privire la om.

Este uşor de imaginat prestigiul şi importanţa pe care le-ar dobîndi o etnologie care, în loc să se definească, înainte de toate – aşa cum a făcut-o pînă acum –, prin studiul societăţilor fără istorie, şi-ar căuta în mod deliberat obiectul pe latura proceselor inconştiente ce caracterizează sistemul unei culturi date; în felul acesta, ea ar transpune raportul de istoricitate, constitutiv etnologiei în general, în interiorul dimensiunii pe care s-a desfăşurat dintotdeauna psihanaliza. Prin acest demers, ea nu ar asimila mecanismele şi formele unei societăţi cu presiunea şi represiunea fantasmelor colective, regăsind, în felul acesta, la scară mărită însă, ceea ce psihanaliza descoperă la nivelul indivizilor; ea ar defini, drept sistem al inconştienturilor culturale, totalitatea structurilor formale care dau sens discursurilor mitice, conferă regulilor ce reglementează nevoile coerenţa şi necesitatea lor proprie şi care fundamentează normele de viaţă pe altceva decît pe natură, pe purele funcţii biologice. La fel de lesne de imaginat devine, în acelaşi timp, şi importanţa simetrică a unei psihanalize care, din direcţia care îi e proprie, ar atinge dimensiunea unei etnologii, nu prin instaurarea vreunei „psihologii colective" sau prin explicarea sociologică a unor fenomene manifeste la nivelul indivizilor, ci prin descoperirea faptului că şi inconştientul posedă, sau mai curînd *este*, în el însuşi, o anumită structură formală. În felul acesta, etnologia şi psihanaliza ar ajunge nu să se suprapună, şi poate nici măcar să se întîlnească, ci să se intersecteze precum două linii venind din şi mergînd în direcţii diferite: una plecînd de la eludarea

aparentă a semnificatului în nevroză şi ajungînd la lacuna din cadrul sistemului semnificant prin care aceasta se manifestă; cealaltă pornind de la analogia unor semnificaţi multipli (în mitologii, de exemplu) pentru a atinge unitatea unei structuri ale cărei transformări formale ar face posibilă diversitatea naraţiunilor. Deci nu la nivelul raporturilor dintre individ şi societate, aşa cum s-a crezut cel mai adesea, ar putea psihanaliza şi etnologia să se articuleze una pe cealaltă; nu faptul că individul face parte din grupul căruia îi aparţine sau acela că o cultură se reflectă şi se manifestă, într-o manieră mai mult sau mai puţin deviată, prin individ fac ca aceste două forme de cunoaştere să fie învecinate. La drept vorbind, ele nu au decît un singur punct comun, însă acesta este decisiv şi de neevitat: acela în care ele se intersectează în unghi drept: căci lanţul semnificant prin care se constituie experienţa unică a individului este perpendicular pe sistemul formal pe baza căruia se constituie semnificaţiile proprii unei culturi: în fiece clipă, structura proprie experienţei individuale găseşte în sistemele societăţii un anumit număr de opţiuni posibile (şi, implicit, de posibilităţi excluse); invers, structurile sociale întîlnesc, în fiecare dintre punctele lor de alegere, un anumit număr de indivizi posibili (ca şi alţii care nu sînt posibili), tot aşa cum, în limbaj, structura lineară face întotdeauna posibilă alegerea, la un anumit moment, între mai multe cuvinte sau foneme (excluzîndu-le, în acelaşi timp, pe toate celelalte).

Vedem făcîndu-şi, în felul acesta, apariţia tema unei teorii pure a limbajului care ar pune la dispoziţia etnologiei şi a psihanalizei astfel concepute modelul formal de care ele ar avea nevoie. Am intra, astfel, în posesia unei discipline care ar putea să acopere, prin parcursul ei, atît dimensiunea etnologiei, care raportează ştiinţele umane la pozitivităţile care le mărginesc, cît şi dimensiunea psihanalizei, care raportează cunoaşterea omului la finitudinea ce o întemeiază. Am avea, deci, în lingvistică, o ştiinţă perfect fundamentată în ordinea pozitivităţilor exterioare omului (dat fiind că este vorba de limbajul pur), care, traversînd întregul spaţiu al ştiinţelor umane, s-ar reîntoarce la problema finitudinii (dat fiind că numai prin şi în limbaj poate gîndirea să gîndească: ceea ce face ca limbajul să fie, în sine, o pozitivitate cu valoare de fundament). Deasupra etnologiei şi psihanalizei, întrepătrunzîndu-se, mai exact, cu ele, o a treia „contra-ştiinţă" ar veni,

astfel, să parcurgă, să anime, să pună în mişcare şi, deopotrivă, sub semnul întrebării întregul cîmp, gata constituit, al ştiinţelor umane şi, debordîndu-l atît pe latura pozitivităţilor, cît şi pe aceea a finitudinii, ar constitui contestarea lor cea mai generală. Ca şi celelalte două contra-ştiinţe, ea ar scoate în evidenţă, într-un mod discursiv, formele-limită ale ştiinţelor umane; asemenea lor, şi-ar localiza experienţa în acele regiuni intens luminate şi atît de periculoase în care cunoaşterea omului, sub specia inconştientului şi sub aceea a istoricităţii, îşi joacă raportul său cu ceea ce le face pe amîndouă posibile. Împreună, cele trei riscă, „expunîndu-l", exact ceea ce i-a permis omului să poată fi cunoscut. Astfel se deapănă, sub privirile noastre, destinul omului, în sens invers, însă; pe aceste ciudate fuse, el este readus înapoi la formele în care a văzut lumina zilei, în patria care l-a făcut cu putinţă. Nu este, însă, aceasta o modalitate de a-l apropia de sfîrşitul său? Căci lingvistica nu vorbeşte despre omul ca atare în mai mare măsură decît psihanaliza ori etnologia.

Se va spune, poate, că, asumîndu-şi un astfel de rol, lingvistica nu face altceva decît să preia funcţiile care aparţinuseră, în trecut, biologiei şi economiei, atunci cînd, în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului XX, se dorise unificarea tuturor ştiinţelor umane sub autoritatea unor concepte împrumutate din biologie şi din economie. Lingvistica, însă, riscă să joace un rol încă şi mai plin de urmări. Din mai multe motive. În primul rînd, pentru că ea permite – pentru că, în orice caz, se străduieşte să facă posibilă – structurarea conţinuturilor înseşi; ceea ce face ca ea să nu fie, aşadar, o reluare teoretică a unor cunoştinţe dobîndite aiurea, sau o interpretare a unei lecturi de-a gata a fenomenelor; ea nu propune o „versiune lingvistică" a faptelor observate de către ştiinţele umane; ea este principiul unei descifrări prime; sub o privire înarmată cu lingvistica, lucrurile nu acced la existenţă decît în măsura în care pot constitui elementele unui sistem semnificant. Mai mult decît o explicaţie, analiza lingvistică este o percepţie: ceea ce vrea să însemne că este constitutivă pentru propriul ei obiect. În plus, această emergenţă a structurii (ca raport invariant în interiorul unui ansamblu de elemente) redeschide, pe o dimensiune cu totul nouă, raportul dintre ştiinţele umane şi matematici; nu mai este vorba de a şti dacă rezultatele ştiinţelor umane pot fi cuantificate sau dacă comportamentele umane sînt susceptibile de a fi introduse în

cîmpul unei probabilităţi măsurabile; întrebarea care se pune acum este dacă putem recurge, fără jocuri de cuvinte, la noţiunea de structură, sau, măcar, dacă avem de-a face cu una şi aceeaşi structură în matematici şi în ştiinţele umane: întrebare care se dovedeşte capitală dacă ne propunem să cunoaştem posibilităţile şi drepturile, condiţiile şi limitele unei formalizări justificate; vedem, astfel, că raportarea ştiinţelor despre om la axa disciplinelor formale şi apriorice – raportare care nu fusese esenţială pînă în acest moment şi atîta timp cît se urmărise identificarea ei cu dreptul de a măsura – revine la viaţă şi devine, probabil, fundamentală, acum, cînd în spaţiul ştiinţelor umane îşi face apariţia şi raportul acestora cu pozitivitatea empirică a limbajului şi cu analitica finitudinii; cele trei axe ce definesc volumul ocupat de ştiinţele despre om devin, în felul acesta, vizibile, în mod aproape simultan, în întrebările pe care ele le pun. În sfîrşit, importanţa pe care a dobîndit-o lingvistica şi aplicare ei în cunoaşterea omului readuce în prim plan, în insistenţa ei enigmatică, chestiunea fiinţei limbajului, pe care am văzut-o cît de intim este legată de problemele fundamentale ale culturii noastre. Chestiune pe care utilizarea, mereu mai extinsă, a categoriilor lingvistice îngreunează cu atît mai mult, dat fiind că, de acum înainte, ne vedem obligaţi să ne întrebăm ce anume trebuie să fie limbajul pentru a putea să structureze, în modul în care o face, ceea ce nu este, totuşi, în sine, nici vorbire şi nici discurs, ca şi pentru a se articula pe formele pure ale cunoaşterii. Pe o cale mult mai lungă şi mai neprevăzută, iată-ne readuşi în acel punct pe care Nietzsche şi Mallarmé îl definiseră atunci cînd primul întrebase „Cine vorbeşte?", iar cel de-al doilea văzuse răspunsul pîlpîind în Cuvîntul însuşi. Întrebarea cu privire la ce anume este limbajul în fiinţa sa îşi recapătă tonul imperativ.

În acest punct, în care problema limbajului reapare cu o atît de puternică supradeterminare şi unde ea pare a asedia din toate părţile figura omului (adică exact acea figură care luase, pe vremuri, locul Discursului clasic), cultura contemporană îşi joacă, în bună măsură, prezentul şi, poate, chiar viitorul. Pe un flanc îşi fac brusc apariţia, ca, dintr-o dată, foarte apropiate acestor domenii empirice, nişte probleme care păruseră, pînă în momentul respectiv, cu totul îndepărtate: este vorba de problemele referitoare la o formalizare generală a gîndirii şi a cunoaşterii; şi tocmai în clipa în care le consideram mai strict limitate ca niciodată la raportul dintre logică şi matematici,

iată-le deschizîndu-ne perspectiva posibilităţii, ba chiar a sarcinii de a purifica vechea raţiune empirică prin constituirea unor limbaje formale şi de a efectua o a doua critică a raţiunii pure pornind de la forme noi ale aprioricului matematic. În acelaşi timp, însă, la extremitatea opusă a culturii noastre, chestiunea limbajului este încredinţată acelei forme de a cuvînta care nu a încetat, desigur, nici o clipă să o pună, dar care acum şi-o pune pentru prima dată ei înseşi. Faptul că literatura zilelor noastre este fascinată de fiinţa limbajului nu este nici semnul unui sfîrşit şi nici dovada vreunei radicalizări: este un fenomen care îşi trage seva dintr-o foarte vastă configuraţie, în care se desenează întreaga nervură a gîndirii şi a cunoaşterii noastre. Dar dacă problema limbajelor formale atrage atenţia asupra posibilităţii sau a imposibilităţii de a structura conţinuturile pozitive, o literatură preocupată exclusiv de limbaj scoate în evidenţă, în vivacitatea lor empirică, formele fundamentale ale finitudinii. Ceea ce se face auzit dinlăuntrul limbajului experimentat şi parcurs ca limbaj, în jocul posibilităţilor sale încordate la maximum, este faptul că omul este „finit" şi că, ajungînd pînă la limita oricărei vorbiri posibile, nu în inima lui ajunge el, ci pe marginea a ceea ce îl mărgineşte: în acea regiune unde pîndeşte moartea, unde gîndirea se stinge şi unde promisiunea reîntoarcerii se îndepărtează la infinit. Era pur şi simplu imposibil ca acest nou mod de a fi al literaturii să nu se dezvăluie în opere precum cele ale lui Artaud şi Roussel, ca şi prin intermediul unor oameni de felul lor; la Artaud, limbajul, recuzat ca discurs şi reluat în violenţa plastică a izbiturii, este readus la strigăt, la corpul torturat, la materialitatea gîndirii, la carne; la Roussel, limbajul, pulverizat de un hazard întreţinut în chip sistematic, istoriseşte la nesfîrşit repetarea morţii şi enigma originilor dedublate. Şi, ca şi cum această experimentare a formelor finitudinii prin limbaj nu ar fi putut fi suportată, sau ca şi cum ea s-ar fi dovedit insuficientă (sau, cine ştie, poate chiar insuficienţa aceasta a ei fiind cea insuportabilă), ea s-a manifestat în interiorul nebuniei, figura finitudinii ieşind, în felul acesta, la iveală atît prin limbaj (ca fiind ceea ce se dezvăluie prin intermediul lui), cît şi în anterioritatea acestuia, dincoace de el, ca fiind acea regiune informă, mută, insignifiantă în care limbajul se poate elibera. Şi tocmai în acest spaţiu astfel dezvăluit, mai întîi o dată cu suprarealismul (dar într-o formă încă bine mascată), apoi, în chip din ce în ce mai pur şi mai necruţător, prin Kafka, Bataille şi Blanchot, literatura a

început să se ofere ca experiență: ca experiență a morții (și în elementul acesteia), a gîndirii de negîndit (și în prezența ei inaccesibilă), a repetiției (inocenței originare, aflate întotdeauna în imediata apropiere a limbajului și dintotdeauna la cea mai mare distanță imaginabilă de el); ca experiență a finitudinii (prinsă, adică, în deschiderea și sub constrîngerea acestei finitudini).

Vedem, așadar, că această „reîntoarcere" a limbajului nu are, în cultura noastră, valoarea unei întreruperi bruște; nu este vorba de descoperirea eruptivă a unei evidențe multă vreme ascunse; această „reîntoarcere" a limbajului nu reprezintă o repliere a gîndirii asupra ei înseși, în mișcarea prin care ea se eliberează de orice conținut, și nici un narcisism propriu literaturii, care s-ar debarasa, în sfîrșit, de ceea ce are de spus, pentru a nu mai vorbi decît despre faptul că nu este altceva decît limbaj denudat. Avem de-a face, în realitate, cu deplierea riguroasă a gîndirii occidentale, în conformitate cu necesitatea pe care ea însăși și-a stabilit-o la începutul secolului al XIX-lea. Ar fi eronat să vedem, în acest indiciu general al experienței noastre care ar putea fi numit „formalism", semnul unei uscări, a unei rarefieri a gîndirii, incapabile să surprindă preaplinul conținuturilor; la fel de eronat ar fi, însă, și să așezăm acest semn pe orizontul unei noi gîndiri și a unei noi cunoașteri. Căci tocmai în interiorul desenului deosebit de strict și de coerent al *epistemei* moderne își găsește această experiență contemporană propria posibilitate de a fi; tocmai acest desen, prin logica lui, este cel care i-a dat naștere, a constituit-o în întregul ei și a făcut cu neputință ca ea să nu se producă. Ceea ce s-a petrecut în epoca lui Ricardo, Cuvier și Bopp, forma de cunoaștere care s-a instaurat prin intermediul economiei, biologiei și filologiei, gîndirea finitudinii pe care critica kantiană a prescris-o ca sarcină a filosofiei, toate acestea continuă să formeze spațiul imediat al reflecției noastre. În acest loc gîndim noi.

Și, totuși, impresia de împlinire și de sfîrșit, sentimentul surd care ne susține și ne animă gîndirea, adormind-o, poate, cu facilitatea promisiunilor sale, și care ne face să credem că ceva nou, ce nu se lasă bănuit decît într-o vagă licărire la marginea orizontului, este pe cale să înceapă, acest sentiment și această impresie nu sînt, poate, cu totul nefondate. Se va spune că ele există și că nu au încetat nici o clipă să se formuleze, mereu de la început, de la începutul secolului al XIX-lea și pînă astăzi; se va spune că Hölderlin, Hegel,

Feuerbach, Marx aveau cu toţii, deja, această certitudine că, prin ei, o gîndire şi poate chiar o întreagă cultură se încheia şi că, din adîncurile unei distanţe care nu era, poate, de neînvins, o alta se anunţa, în ezitarea zorilor, în strălucirea amiezii şi în sfîşierea zilei ce sfîrşeşte. Însă această atît de apropiată şi de periculoasă iminenţă, ale cărei promisiuni ne umplu de spaimă şi al cărei risc noi îl primim, astăzi, cu braţele deschise, nu este, desigur, de acelaşi ordin. Atunci, ceea ce acea presimţire impunea gîndirii era să stabilească pentru om o locuire durabilă pe acest pămînt de la care zeii îşi întorseseră faţa şi din cuprinsul căreia se făcuseră nevăzuţi. În zilele noastre – şi, aici, Nietzsche este acela care indică, de departe, punctul de răscruce –, nu mai este vorba atît de absenţa sau de moartea lui Dumnezeu, ci de sfîrşitul, pur şi simplu, al omului (de acest minuscul, infim, imperceptibil decalaj, de acest recul în forma identităţii care fac ca finitudinea omului să fi devenit sfîrşitul acestuia); ni se descoperă, astfel, că moartea lui Dumnezeu şi cel de pe urmă om sînt intim legate: oare nu ultimul om este acela care vesteşte că l-a ucis pe Dumnezeu, instalîndu-şi, în felul acesta, limbajul, gîndirea şi rîsul care-i sînt proprii în spaţiul unui Dumnezeu deja mort, şi, în acelaşi timp, înfăţişîndu-se ca fiind acela care l-a ucis pe Dumnezeu şi a cărui existenţă înglobează, în felul acesta, libertatea şi decizia acestui omor? Astfel, cel de pe urmă om este deopotrivă mai bătrîn şi mai tînăr decît moartea lui Dumnezeu; dat fiind că el este cel care l-a ucis pe Dumnezeu, el însuşi trebuie să răspundă pentru propria-i finitudine; dar, dat fiind că tocmai în spaţiul acestei morţi a lui Dumnezeu el vorbeşte, gîndeşte şi există, însuşi omorul lui, ca atare, este sortit morţii; zei noi, aceiaşi, umplu deja Oceanul viitor; omul va dispărea. Mai mult decît moartea lui Dumnezeu – sau, mai curînd, în trena acestei morţi şi potrivit unei corelaţii profunde cu ea –, ceea ce ne anunţă, de fapt, gîndirea lui Nietzsche este sfîrşitul ucigaşului lui Dumnezeu; este explozia chipului omului în rîs şi reîntoarcerea măştilor; este risipirea profundului curs inexorabil al timpului de care omul se simţea purtat şi a cărui presiune o bănuia în însăşi fiinţa lucrurilor; este identitatea dintre Reîntoarcerea Aceluiaşi şi risipirea absolută a omului. De-a lungul întregului secol al XIX-lea, sfîrşitul filosofiei şi promisiunea unei culturi viitoare nu erau, desigur, decît unul şi acelaşi lucru cu gîndirea finitudinii şi cu apariţia omului în spaţiul cunoaşterii; în zilele noastre, faptul că filosofia a fost mereu şi continuă să fie pe cale de a sfîrşi, ca

și faptul că, în ea, poate, dar mult mai mult în afara și împotriva ei, în literatură și în reflecția formală, se pune tot mai insistent problema limbajului, dovedesc fără putință de tăgadă că omul stă să dispară.

Aceasta deoarece întreaga *epistemă* modernă – adică aceea care s-a format către sfîrșitul secolului al XVIII-lea și care servește și astăzi drept sol pozitiv al cunoașterii noastre, aceea care a constituit singularul mod de a fi al omului, ca și, deopotrivă, posibilitatea de a-l cunoaște în chip empiric –, această *epistemă* era legată de dispariția Discursului și a domniei lui monotone, de alunecarea limbajului pe latura obiectivității și de reapariția multiplicată a acestuia. Faptul că, acum, acest limbaj își face tot mai insistent apariția într-o unitate pe care noi sîntem obligați, dar nu putem, încă, s-o gîndim, nu este, oare, semnul că toată această configurație urmează să fie dată peste cap, și că omul stă să apună pe măsură ce strălucește tot mai puternic, la orizontul nostru, ființa limbajului? Omul, constituindu-se în momentul cînd limbajul era sortit risipirii, nu se va risipi și el, oare, la rîndul său, în clipa cînd limbajul începe să-și refacă unitatea pierdută? Iar dacă lucrul acesta este adevărat, nu ar fi, oare, o eroare din partea noastră – una profundă, dat fiind că ne-ar ascunde ceea ce se impune să gîndim acum – să interpretăm experiența actuală ca pe o aplicare a formelor limbajului la ordinea umanului? Nu s-ar cuveni, mai degrabă, să renunțăm a gîndi omul, sau, mai precis, n-ar trebui să gîndim cît mai îndeaproape această dispariție a omului – ca și a solului de pozitivitate al tuturor științelor despre om – în corelația ei cu preocuparea noastră referitoare la limbaj? Nu s-ar cere, oare, să admitem că, limbajul redevenind prezent, omul riscă să se reîntoarcă la inexistența calmă în care îl menținuse, pe vremuri, unitatea imperioasă a Discursului? Omul fusese o figură între două moduri de a fi ale limbajului; sau, mai curînd, el nu s-a constituit decît în răstimpul în care limbajul, după ce fusese instalat în interiorul reprezentării și dizolvat, într-o oarecare măsură, în ea, nu a reușit să se elibereze de aceasta decît fragmentîndu-se: omul și-a compus propria figură în interstițiile unui limbaj rupt în bucăți. Firește, acestea nu sînt niște afirmații, ci, cel mult, niște întrebări la care nu se poate răspunde; să le lăsăm în suspensie exact acolo unde se pun, știind, doar, că posibilitatea de a le putea deschide, mai mult ca sigur, calea spre o gîndire viitoare.

VI

Un lucru este, în orice caz, sigur: omul nu este nici cea mai veche şi nici cea mai constantă problemă pe care şi-a pus-o cunoaşterea umană. Luînd drept cadru de referinţă o cronologie relativ scurtă şi un decupaj geografic restrîns – cultura europeană cu începere din secolul al XVI-lea –, putem fi siguri că, între aceste coordonate, omul este o invenţie recentă. Nu lui şi nici secretelor lui i-a dat – îndelung, pe bîjbîite – tîrcoale cunoaşterea. În fapt, dintre toate mutaţiile care au afectat cunoaşterea lucrurilor şi a ordinii lor, cunoaşterea identităţilor, a diferenţelor, a caracterelor, a echivalenţelor, a cuvintelor – pe scurt, din şirul tuturor episoadelor acestei profunde istorii a *Aceluiaşi* –, una singură, cea care îşi are începutul cu un secol şi jumătate în urmă şi care este, probabil, pe cale de a se încheia, a lăsat să transpară chipul omului. Şi nu era vorba despre eliberarea de cine ştie ce nelinişte veche, de pătrunderea în raza de lumină a conştiinţei a vreunei griji multimilenare, de accederea la obiectivitate a ceva ce zăcuse vreme îndelungată în temniţa credinţelor sau a filosofiilor; nu, ci, pur şi simplu, de efectul unei schimbări petrecute în dispoziţiile fundamentale ale cunoaşterii. Omul este o invenţie căreia arheologia efectuată asupra gîndirii bulversate, îi dă cu uşurinţă în vileag data recentă. Şi, cine ştie, poate chiar sfîrşitul apropiat.

Dacă aceste dispoziţii ar ajunge să dispară la fel cum au apărut, dacă în urma unui eveniment căruia nu-i putem presimţi decît cel mult posibilitatea, dar căruia nu-i putem cunoaşte, pentru moment, nici forma şi nici promisiunea, ele s-ar schimba radical, aşa cum, de altfel, s-a şi întîmplat la sfîrşitul secolului al XVIII-lea cu solul gîndirii clasice, atunci putem pune rămăşag că omul ar dispărea, asemenea unui chip desenat pe nisip la marginea mării.

„Funcția" Foucault
(un avertisment „la sfîrșitul lecturii")

Les mots et les choses a apărut în aprilie 1966 și a devenit imediat un *bestseller*: primul tiraj, de 3000 de exemplare, se epuizează — aproape fără publicitate — într-o săptămînă, 800 de exemplare din cel de-al doilea tiraj (tras la sfîrșitul lui iulie) se epuizează tot într-o săptămînă, iar un al treilea tiraj — de 5000 de exemplare — se va vinde în numai opt săptămîni. Alături de volumul de *Écrits* al lui Jacques Lacan, *Cuvintele și lucrurile* este cartea verii 1966. Primul surprins de acest succes mediatic este Foucault însuși, care va mărturisi ulterior că nu se așteptase să trezească interesul unui număr mai mare de — cel mult — 2000 de persoane interesate de istoria ideilor. Dacă prin *Istoria nebuniei*, el reușise să-și cucerească notorietatea în rîndul specialiștilor, prin *Cuvintele și lucrurile*, cartea care, tot după propria-i mărturisire, i-a pus cele mai mari probleme, el ajunge la marele public și devine imediat un fenomen de modă intelectuală. La librăria La Hune, de pe bulevardul Saint-Germain, adevărat barometru al pieței „culte""pariziene, cartea se vinde „ca pîinea caldă". (Anul 1966 reprezintă, de altfel, un moment de vîrf al științelor umane de expresie franceză și al interesului publicului pentru acest gen de lucrări: tot acum apar cărți semnate de Lacan, Lévi-Strauss, Benveniste, Genette, Greimas, Doubrovsky, Todorov, Barthes. Structuralismul și „noua critică" sînt la apogeu.)

Cartea lui Foucault apare într-o colecție — *„Bibliothèque des sciences humaines"* — proaspăt înființată, coordonată de istoricul Pierre Nora, care va rămîne editorul și complicele lui Foucault. (Un alt titlu-pilot al colecției este eseul *Masă și putere* de Elias Canetti.)

Titlul și subtitlul lucrării lui Foucault au o istorie. Nu *Les mots et les choses* fusese titlul originar, cel dorit de Foucault. Acesta intenționase să-și intituleze cartea *La prose du monde*, dar exact acesta era titlul unui articol găsit pe masa de lucru a filosofului Maurice Merleau-Ponty după moartea subită a acestuia (4

mai 1961), titlu pe care, ulterior, Claude Lefort îl dăduse unei culegeri din textele postume ale celebrului fenomenolog francez, în descendența ideilor căruia Foucault nu voia cu nici un preț să se plaseze — dimpotrivă! Al doilea titlu dorit de Foucault era *L'ordre des choses*, dar și acesta apucase să fie deja folosit, de către un autor (Jacques Brosse) care beneficiase de o prefață a lui Bachelard și care nu autorizase reluarea titlului său. De altfel, traducerea în engleză a *Cuvintelor și lucrurilor* va purta tocmai acest titlu (Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, traducător nespecificat, Tavistock, New York, Pantheon, 1970). Pentru a încurca și mai mult pistele, Foucault va declara, în 1971, în Brazilia, că titlul *Cuvintele și lucrurile* „este traducerea lui *Words and Things*, marele slogan moral, politic, științific și chiar religios din Anglia începutului de secol XVII".

Nici istoria subtitlului — *Une archéologie des sciences humaines* — nu este mult mai clară. La începutul anilor optzeci, Foucault va declara că, inițial, se gîndise la „o arheologie a structuralismului". Termenul, însă, de „arheologie" fusese deja frecventat de Foucault (*Istoria nebuniei* era „arheologia unei tăceri", *Nașterea clinicii* — „o arheologie a privirii medicale"), însă avea să-și afle deplina consacrare abia o dată cu *Arheologia cunoașterii* (1969). Într-unul dintre interviurile prilejuite de ieșirea pe piață a *Cuvintelor și lucrurilor*, Foucault, mai mult sau mai puțin ludic și astuțios, ca de atîtea ori, în încercarea sa constantă de a-și pierde „urmăritorii", va avansa o legătură etimologică fantezistă (dar, metodologic, cît se poate de pertinentă) între *arheologie* și *arhivă* („Ar trebui citit și studiat totul. Altfel spus, ar trebui să dispunem de întreaga arhivă a unei epoci la un moment dat. Arheologia este, în sens strict, știința acestei arhive"), și, în general, se va revendica, din acest punct de vedere, de la Kant, poate (așa cum bănuiește un biograf american al său, David Macey) și pentru a îndepărta ideea unei preluări a termenului de la Freud, care recursese și el, frecvent, la metafore arheologice. (Un cercetător, Bernauer, a reușit să identifice, totuși, într-o scriere a lui Kant — *Welches sind die wirklichen Fortschrifte, die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs in Deutschland gemacht hat?* — formula *„philosophische Archäologie"* și definirea acesteia drept o „căutare a ceea ce face necesară o anumită formă de gîndire", adică exact cu sensul folosirii ei de către Foucault.)

În interviul mai sus amintit (acordat lui R. Bellour și apărut în *Les Lettres françaises*, 31 martie–6 aprilie 1966), Foucault își definește „arheologia" astfel: „Prin arheologie am în vedere nu

atît o disciplină, ci un domeniu de cercetare, care ar fi următorul. Într-o societate, cunoştinţele, ideile filosofice, opiniile de zi cu zi, dar şi instituţiile, practicile comerciale şi poliţieneşti, moravurile, totul trimite la o anumită *cunoaştere implicită* proprie respectivei societăţi [s.m., B.G.]. Această cunoaştere este profund diferită de cunoştinţele ce pot fi găsite în lucrările ştiinţifice ori în justificările religioase, fiind, însă, ceea ce face posibilă apariţia, la un moment dat, a unei teorii, a unei opinii, a unei practici. [...] Toate aceste practici, instituţii, teorii, eu le consider, prin urmare, la nivelul urmelor, adică, cel mai adesea, la acela al urmelor verbale [în faza a doua a gîndirii sale, cea „genealogică", Foucault va depăşi/completa nivelul strict al „urmelor verbale", preponderent în această primă etapă, cvasistructuralistă, a gîndirii sale, ajungînd, spre sfîrşitul anilor şaptezeci, la formularea proiectului unei „ontologii critice a ceea ce sîntem", „urma" vie devenind prezentul însuşi, „actualitatea" fiinţei umane; (n.m.), B.G.]. Ansamblul acestor urme formează un soi de domeniu considerat a fi omogen: nu fac, aprioric, nici o diferenţiere între urme, problema fiind aceea de a găsi, între aceste urme de ordin diferit, suficiente trăsături comune pentru constituirea a ceea ce logicienii numesc clase, esteticienii — forme, cercetătorii din ştiinţele umane — structuri, şi care constituie invariantul comun unui anumit număr de urme. [...] Ar trebui să putem citi totul, să putem cunoaşte toate instituţiile şi toate practicile" etc. (*Dits et écrits*, vol I, pp. 498-499).

Ideile, opiniile, teoriile, practicile, instituţiile, autorii, semnăturile, pe scurt, *individualizările* „tactice" (aşa cum vor fi ele definite în cadrul proiectului „genealogic", în anii şaptezeci) sînt, prin urmare, făcute posibile şi necesare de „epistemă", de „ceea ce se poate afirma" la un moment dat, de „enunţabil". Viziune, trebuie s-o recunoaştem, foarte deleuziană, a unei „închideri care (se) deschide", a unui Acelaşi care nu poate exista decît sub chip de Alţii, dinamic, în continuă mişcare, opoziţie, negociere — în permanentă *luptă*, traversat, aşa cum va apărea mai tîrziu, în cea de-a doua perioadă a gîndirii lui Foucault, de „efecte de putere". Aşa cum se va putea constata, *aici, acesta* este punctul de contradicţie, punctul de aporie, de „rupere", chiasmatic, al gîndirii lui Michel Foucault, prin care el *aparţine* şi, deopotrivă, *nu aparţine* unui anumit „structuralism" dominant, ca „epistemă" a epocii în care opera lui este prinsă şi din care încearcă neîncetat să „scape", de care îşi propune să dea, mai întîi „arheologic", apoi „genealogic", seamă, tratînd însuşi structuralismul şi reapariţia modernă (sub formă de „literatură") a „fiinţei limbajului" ca *simptome*. Situaţie — a gîndirii, operei şi

omului— care nu va întîrzia și nu va înceta să fie sancționată, aspru, intolerant, căci *acesta* — în *Cuvintele și lucrurile* — este punctul care va provoca enormele controverse și imensele neînțelegeri (mereu interesate, nici o clipă inocente!) de care opera (și poziția în istorie, față de istorie) a lui Foucault, chiar și azi, după dispariția fizică a autorului ei, continuă să aibă parte.

Să revenim, așadar, în epocă, la momentul apariției cărții *Cuvintele și lucrurile*.

În timp ce cartea se află la tipar, Foucault repune, deja, în discuție problemele de metodă ale „arheologiei": „Filosofia este o întreprindere de diagnostic, arheologia — o metodă de descriere a gîndirii"; „Problema o constituie nu limba, ci limitele enunțabilității" (scrisori către prieteni).

Între timp — semn prevestitor al furtunii ce avea să se dezlănțuie —, Comitetul Central al Partidului Comunist Francez, reunit în plen, declară, împotriva lui Althusser (*Pour Marx*), că „marxismul este umanismul timpului nostru".

La sfîrșitul lui martie și începutul lui aprilie, deci în preziua apariției pe piață a *Cuvintelor și lucrurilor*, Foucault întreprinde o călătorie în două țări situate de partea cealaltă a Cortinei de Fier: Ungaria și România. Despre sejurul la Budapesta se știe că Foucault a refuzat vizita rituală la Lukács, preferînd să contemple un Manet aflat în galeria națională maghiară, și că a realizat că, în țările aflate sub obediența Moscovei, structuralismul funcționa ca o gîndire alternativă față de marxism și că întreprinderi precum a sa, din *Cuvintele și lucrurile*, constituiau un sprijin și o legitimare pentru intelectualii disidenți ai locului. Despre vizita la București, în schimb, nu se știe nimic; pare a fi trecut fără urme (!).

Textul cărții *Cuvintele și lucrurile*, intens analitic, dificil, arid, cînd nu e de-a dreptul obscur, la limita inteligibilității, așa cum au remarcat imediat recenzenții săi, este punctat, la început și la sfîrșit, de două „momente plastice" care i-au înlesnit fulgerătorul succes mediatic, întipărindu-se imediat în memoria cititorilor în defavoarea întregului, ajungînd să fie extrase din context, transformate în „marfă" culturală și în embleme ale cărții și autorului ei și utilizate, reductiv și de multe ori impropriu, abuziv, ca ținte polemice. Este vorba de momentul „plastic" — analiza tabloului *Meninele* al lui Velásquez (analiză care, după unii exegeți ai operei foucauldiene, nu și-ar fi avut, inițial, locul în economia cărții, fiind introdusă numai la insistențele lui Pierre Nora, și care marchează interesul — subteran dar constant — al lui Foucault pentru pictură, care succedase, dacă se poate spune

astfel, interesului pentru literatură; Foucault a fost fascinat de Manet şi a scris un eseu — *Ceci n'est pas une pipe* — pornind de la un tablou al lui René Magritte) — şi mai cu seamă de imaginea finală, catastrofic-apocaliptică, a „morţii omului", figurat asemeni unui simplu desen pe nisip, la marginea mării, destinat unei ştergeri inevitabile.

Imaginea aceasta, deopotrivă poetică, sobră, tranşantă, fără rost şi banală, recurs la un clişeu de-a dreptul suspect, a şocat. Scoasă din context şi manipulată mediatic şi dogmatic, ea a fost imediat transformată într-o sinecdocă comercială impusă întregii cărţi, dispensînd minţile interesate de o lectură atentă a sutelor de pagini de pînă la ea. Chiar şi azi, cînd se spune „Foucault", se subînţelege imediat „moartea omului", „antiumanism", „gîndire reacţionară", „epistemologie neagră" (mai nou) şi alte asemenea produse de consum ale comerţului intelectual. Ironia — nu a soartei, ci, ca de atîtea ori, a istoriei — produce, însă, următorul (numai aparent) paradox: cei care, astăzi (inclusiv în spaţiul românesc), îl acuză pe Foucault de „antiumanism", fluturînd, ca probă peremptorie, „moartea omului", nu fac altceva decît să se situeze — continuîndu-le, astfel, nepermis în prezent — pe poziţiile dogmatice ale adversarilor şi detractorilor gînditorului francez. În spaţiul francez, aceştia — deosebit de violenţi, de intoleranţi, de dogmatici — au fost Sartre (şi sartrienii) şi intelectualii din raza de acţiune a Partidului Comunist. *Ainsi va l'histoire...*

Imaginea, aproape catacretică, dar şocantă în contextul epocii (şi, să recunoaştem, riscantă, voită, însă, de Foucault, care nu se mulţumise cu analizele mai mult decît grăitoare din cuprinsul cărţii), a marginii mării fusese reluată de mai multe ori de către acesta în scrierile sale de la începutul anilor şaizeci despre literatura modernă şi despre experienţa limitelor. În 1964 (în articolul *„La folie, l'absence d'oeuvre"*), el scria: „Ceea ce nu va întîrzia să moară, ceea ce moare deja în noi (tocmai moartea lui determinînd limbajul nostru actual) este *homo dialecticus*, fiinţa plecării, a reîntoarcerii şi a timpului, animalul ce-şi pierde adevărul regăsindu-şi-l, apoi, iluminat, străinul de sine ce-şi tot redevine familiar. Acest om a fost subiectul suveran şi obiectul ancilar al tuturor discursurilor despre om proferate de multă vreme încoace, mai cu seamă despre omul alienat. Din fericire, el moare, acum, sub vorbăria acestor discursuri".

Cel care „moare" în gîndirea lui Foucault nu este, aşadar, cum numai obnubilarea voită şi interesarea ideologică poate lăsa să se înţeleagă, omul ca specie, omul ca umanitate sau omul ca persoană, ci *omul ca reprezentare mesianică*, omul fabricat,

construit de metafizica speculativă și preluat de ideologiile ulterior totalitare, omul-obiect privilegiat al cunoașterii (și al supunerii prin cunoaștere) și omul-subiect al efectuării a tot felul de (pre)destinări ale Istoriei, ce nu încetează să-și predea, sub aparența unor conflicte ireductibile, ștafeta: *subiectul* hegeliano-marxist și *obiectul* predilect al științelor umane. (Primul care a vorbit, în Franța, de „moartea omului" a fost, altă ironie a istoriei, tocmai hegelianul Alexandre Kojève.) Singurul sens pe care îl poate avea „moartea omului" în (con)textul lui Foucault nu poate fi decît acela de *eliberare* a omului de sub masca (citește: *reprezentarea*, și nu neapărat una anume, ci reprezentarea ca atare, regimul de prezență ca reprezentare) misionară a „omului" providențial, impusă ființei umane în mod mai întîi speculativ, apoi ideologic, pragmatic. Adică *politic*. Conform (ipo)tezei lui Foucault, epistema modernă, constituită în secolul al XVII-lea, este legată de disoluția discursului și de constituirea omului ca subiect și ca obiect al cunoașterii și puterii. O dată cu reapariția — pentru început dispersată — a limbajului în modernitate, omul — mai precis „omul" — are toate șansele — faptul este departe de a fi împlinit sau măcar sigur — să-și piardă poziția centrală, devenită, derivată, în cadrul epistemei. Simptomele care fac posibil acest diagnostic sînt, conform lui Foucault, literatura modernă și caracterul tot mai problematic al „științelor" despre om. „Moartea omului" nu reprezintă altceva decît *de-dialectizarea* lui, smulgerea din spațiul reconstituit — deși declarat defunct — și integral traversat de *putere* , „militarizat", al „reprezentării". Gest, din cîte se poate vedea, impardonabil, azi ca și ieri, aici și aiurea, în ochii împătimiților de „sens" și de „misiune" istorice. Gest, mai presus de orice, *politic*.

Căci Foucault a căutat „cearta", a provocat polemica. Surprinzătoare, neașteptate — pentru autorul însuși, întîi și întîi — nu pot fi decît amploarea dobîndită de aceasta și reacția de „corp", agresivă, intolerantă, dogmatică din partea celor vizați.

Ieșirea pe piață a *Cuvintelor și lucrurilor* a fost însoțită de trei întinse interviuri, acordate de Foucault lui Raymond Bellour (*Les Lettres françaises*, 31 martie-6 aprilie 1966), Madeleine Chapsal (*La Quinzaine littéraire*, 16 mai 1966) și Claude Bonnefoy (*„L'homme est-il mort?"*, *Arts et Loisirs*, 15-21 iunie 1966).

În cel dintîi (din care am citat deja), Foucault, calm încă, nu face decît să reia, pe un ton destul de dubitativ, deloc ultimativ, ferm însă, principalele teze ale părții a doua a cărții. „Ne aflăm, în prezent, într-o situație foarte ambiguă. Omul nu a existat o dată cu începutul secolului al XIX-lea decît pentru că discursul

încetase să mai aibă forță de lege asupra lumii empirice. Omul a existat acolo unde discursul a amuțit. Or, iată că, o dată cu Saussure, Freud și Husserl, în inima a tot ce e mai fundamental în cunoașterea omului își face din nou apariția problema sensului și a semnului. Ne putem, adică, întreba dacă reîntoarcerea marii probleme a semnului și a sensului, ca și a ordinii semnelor, constituie un fel de suprapunere, în cultura noastră, a ceea ce constituiseră epoca clasică și modernitatea, sau dacă nu este, cumva, vorba de niște semne prevestitoare ale faptului că omul va dispărea, dat fiind că, pînă în prezent, ordinea omului și ordinea semnelor au fost, în cultura noastră, incompatibile. Omul moare de pe urma semnelor născute în el — iată ceea ce, primul, Nietzsche a vrut să spună." De unde trei consecințe: „1. Ideea unei științe a omului care să fie în același timp analiză a semnelor este o himeră. 2. Trebuie anunțată cea dintîi deteriorare, în istoria europeană, a *episodului antropologic și umanist* [s.m., B.G.] pe care l-am cunoscut în secolul al XIX-lea, cînd se credea că științele despre om ar constitui, în același timp, și o eliberare a omului, a ființei umane în plenitudinea ei. Experiența ne-a arătat că dezvoltarea științelor umane conduce mai curînd spre dispariția omului decît spre o apoteoză a lui. 3. Literatura, care și-a schimbat statutul atunci cînd, în secolul al XIX-lea, a încetat să mai aparțină ordinii discursului, devenind manifestare a limbajului în propria lui consistență, trebuie acum, fără doar și poate, să dobîndească, și chiar este pe cale de a dobîndi un alt statut, iar ezitarea pe care ea o arată între umanismele noi și formalismul pur al limbajului nu este decît una dintre manifestările acestui fenomen fundamental pentru noi, care ne face să oscilăm între interpretare și formalizare, între om și semne. [...] Iată motivul pentru care am încercat să fac, *într-un stil, desigur, destul de particular*, nu istoria gîndirii în general, ci istoria a tot ceea ce «conține gîndire» în interiorul unei culturi, istoria a tot ce manifestă gîndire. Căci gîndire există și într-o filosofie, dar și într-un roman, într-o jurisprudență, în drept, și chiar și într-un sistem administrativ sau într-o închisoare" [s.m., B.G. Foucault era, deja, în altă parte, foarte aproape de proiectul a cărei materializare o va constitui abia *Surveiller et punir*...]

Abia în convorbirea cu Madeleine Chapsal, Foucault trece la „atac" (intră, mai precis, într-o luptă care începuse deja), nominalizîndu-și „țintele": Sartre și, prin persoana acestuia, „umanismul" marxist și fenomenologia existențialistă, care făcuseră istorie, dar ieșiseră din istorie, nemaifiind adaptate prezentului, ba chiar făcîndu-se „vinovate" de prezent. Conflictul se dovedește, imediat, unul politic, căci, pentru prima dată, Foucault lasă să se

înțeleagă că acțiunea sa în planul ideilor ar putea avea și o dimensiune *politică* explicită: „Sarcina noastră actuală este de a ne elibera definitiv de umanism și, în acest sens, lucrarea noastră este una politică [...]. Salvarea omului, redescoperirea, în om, a omului etc. — s-a terminat cu toate aceste întreprinderi bune numai de gură, deopotrivă teoretice și practice, de a-i reconcilia, de exemplu, pe Marx cu Teilhard de Chardin [aluzie la Roger Garaudy și mai ales la Jacques Monod, care încercaseră o combinație de marxism umanist și de creștinism, de știință și credință; n.m., B.G.] [...]. Sarcina noastră este de a ne elibera definitiv de umanism, și, din acest punct de vedere, lucrarea noastră este una politică, în măsura în care toate regimurile, din Est ca și din Vest, își colportează marfa lor dubioasă sub pavilionul umanismului [...]" [s.m., B.G.]. Nu „noua formă de gîndire" (structuralismul) este „rece și abstractă", așa cum sugerează realizatoarea interviului, ci „umanismul este abstract! [...], adică rupt de lumea științifică și tehnică ce constituie lumea noastră reală. Ceea ce mă irită în cazul umanismului este faptul că a devenit paravanul în spatele căruia se refugiază gîndirea cea mai reacționară și se leagă alianțele cele mai monstruoase și mai inimaginabile cu putința...". Foucault opune „generației lui Sartre și Merleau-Ponty, generației revistei *Les Temps modernes*, care fusese legea noastră de gîndire și modelul nostru de existență", nume precum cele ale lui Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil. „În mare, confruntat cu o lume istorică pe care tradiția burgheză, ce nu se mai recunoaște în ea, voia s-o considere *absurdă*, Sartre a vrut să demonstreze că, dimpotrivă, există pretutindeni *sens*. Dar această expresie era, la el, cît se poate de ambiguă: a spune că «există sens» este în același timp o constatare, un ordin, o prescripție... Există sens, adică trebuie să dăm sens la tot ce există. Sens, la rîndul său, teribil de ambiguu: căci el era rezultatul unei descifrări, al unei lecturi, dar și trama obscură ce trecea, în pofida noastră, în actele noastre. Pentru Sartre, omul este în același timp cititor și mecanograf al sensului: descoperă *sensul* și este acționat de acesta [...]. Punctul de ruptură a apărut în ziua cînd Lévi-Strauss, pentru societăți, și Lacan, pentru inconștient, ne-au arătat că *sensul* nu este, probabil, decît un fel de efect de suprafață, o licărire, o spumă, iar ceea ce ne traversează în profunzime, ceea ce ne preexistă, ceea ce ne susține în timp și spațiu este *sistemul*" [Foucault subliniază]. Metafizica (și politica) *sistemului* iau locul — am putea spune noi astăzi — metafizicii (și politicii) *sensului*: conflict de epistemă, între două epistemе diferite, cum ar vrea să ne lase să înțelegem Foucault, sau conflict — prevestitor, desigur, de rupturi

— în interiorul aceleiași episteme? Cum ar trebui să interpretăm „evenimentul": în mod „sartrian" sau în mod „foucauldian"? „Sartrianismul", chiar de-marxizat (dacă așa ceva este cu putință), dar în continuare „umanist", pare, astăzi, mai viu, mai ușor de reprodus ca niciodată, iar gestul de ruptură, episodic „structuralist", dar permanent al lui Foucault rămîne în continuare de domeniul urgenței și al invenției ca și absolute... „Gîndim în interiorul unei gîndiri anonime și coercitive care este aceea a unei epoci și a unui limbaj", în sînul unui „sistem anonim, fără subiect": „nu este vorba de înlocuirea lui Dumnezeu cu omul, ci de o gîndire anonimă, de o cunoaștere fără subiect, de o teorie fără identitate": cine ar putea suporta o asemenea „ofensă", ieri ca și azi? „Sarcina filosofiei actuale și a tuturor disciplinelor teoretice este aceea de a scoate la lumină această gîndire dinaintea gîndirii, acest sistem anterior tuturor sistemelor, care constituie fondul pe care gîndirea noastră «liberă» apare și scînteiază o clipă [...]. Am încercat să aduc, parțial, la lumină acest sistem în *Cuvintele și lucrurile*. [...]. Iar pentru a gîndi sistemul, eram deja constrîns de un sistem din spatele sistemului, pe care nu-l cunoșteam, și care va recula pe măsură ce-l voi descoperi, pe măsură ce se va descoperi..." Concluzia, pentru Foucault, nu poate fi, evident, decît una singură: totul „tinde să facă inutilă, în cercetare și în gîndire, însăși ideea de om. Moștenirea cea mai apăsătoare pe care ne-a lăsat-o secolul al XIX-lea — și de care trebuie să ne debarasăm cît mai urgent cu putință — este umanismul..."

Interviul acordat lui Madeleine Chapsal este cel mai tezist, cel mai „structuralist", cel mai „ideologic" dintre toate intervențiile lui Foucault legate de *Cuvintele și lucrurile*, în care el se lasă vorbit de „sistem" în mult mai mare măsură decît vorbește el însuși: este prețul plătit „logicii" controversei. Controversă, înainte de toate — trebuie s-o repetăm —, *politică*. Foucault, în încercarea sa de a-și menține controlul asupra propriei imagini publice, de a rămîne, cît de cît, stăpîn peste „semnul" cultural care a devenit, în care a fost transformat, nu va întîrzia să abandoneze postura „ideologului", care nu i se potrivea, și care contravenea eticii sale — tot mai marcate — de raportare exclusiv la sine însuși...

În interviul acordat lui Claude Bonnefoy, Foucault, însă, revine: „*Critica rațiunii dialectice* reprezintă efortul magnific și patetic al unui om al secolului al XIX-lea de a gîndi secolul XX. În acest sens, Sartre este ultimul hegelian, și aș zice chiar ultimul marxist". Mai mult nu se putea! Foucault se definise prin opoziția față de Sartre, împotriva marxismului și a P.C.F., de partea lui

Althusser. Convingerile sale nu erau noi, dictate exclusiv de „logica" disputei.

În ultima săptămînă din mai şi prima săptămînă din iunie, *Cuvintele şi lucrurile* recoltează şapte recenzii. Devine, imediat, un fenomen de modă şi de snobism intelectual. „Moartea omului" şi „marxismul este, în gîndirea secolului al XIX-lea, ca peştele în apă" circulă în presă ca fraze emblematice, ceea ce nu face decît să alimenteze polemica şi să reducă şansele unei lecturi veritabile a cărţii. Foucault nu mai poate controla situaţia, „omul" a devenit „semn", care circulă autonom. Presa comentează atît cartea (cît şi cum o face!), cît şi cifrele — nemaivăzute — de vînzare.

Pînă în acel moment, Foucault nu făcuse parte din „ghetoul universitar". Acum, el ajunge la tranşe de public la care nici nu visase, pe care fusese departe de a le fi avut în vedere. Precedentele sale cărţi fuseseră comentate în mensuale intelectuale precum *Esprit* sau *Critique. Les mots et les choses* intră, în schimb, în atenţia marilor săptămînale, ajungînd să fie comentată atît în *Le Nouvel Observateur* (care se adresa mai cu seamă profesiilor liberale, intelectualilor de stînga ce criticau Partidul Comunist), cît şi — surpriză! — în *L'Express* (revistă croită după modelul american al *Newsweek*-ului, adresîndu-se dreptei dinamice, tinerilor întreprinzători), care o prezintă ca fiind cea mai mare revoluţie în filosofia franceză de la existenţialism pînă atunci.

„Răspunsurile" la atacurile lui Foucault nu întîrzie să apară. Simone de Beauvoir îl figurează sarcastic în *Les Belles Images*, ca produs pe placul publicului snob, dar mai cu seamă ca „vinovat" — alături de reprezentanţii Noului Roman şi de cei ai grupării *Tel Quel* — de a oferi burgheziei alibiuri împotriva angajării şi istoriei. Adevărata controversă va fi lansată, însă, de către revistele lunare, cu „digestie" mai înceată, dar şi cu „bătaie" mai lungă, abia un an mai tîrziu, în primăvara lui 1967.

Primii recenzenţi ai cărţii sînt Jean Lacroix (în *Le Monde*), François Châtelet, Gilles Deleuze, Madeleine Chapsal (în *L'Express*: „cea mai mare revoluţie de la existenţialism încoace"), Robert Kanters, François Mauriac (în *Le Figaro*, acesta afirmă că discursul despre moartea conştiinţei ajunge să i-l facă simpatic pe Sartre!), Jacques Brosse, Jean-Marie Domenach (în *Esprit*: cum poate un adept al „sistemului" să denunţe sistemul actual în numele unei „societăţi eliberatoare"?) Scepticismul e amestecat cu entuziasmul; este remarcat, deja, caracterul kantian al întreprinderii foucauldiene. Temele majore ale discuţiei ce va avea loc abia în anul următor sînt schiţate încă de pe acum, din faza de „întîmpinare" a cărţii. „Foucault repre-

zenta ceva inedit şi revoluţionar, deşi făcea parte din tabăra structuralistă. El era perceput ca moştenitorul prezumtiv şi ca rivalul lui Sartre" (David Macey, *op.cit.*, p. 192).

Adevărata furtună se declanşează, însă, abia în toamna lui 1966. În octombrie, Sartre îi acordă lui Bernard Pingaud un interviu (*„Jean-Paul Sartre répond"*) care apare în revista *L'Arc*. Aici, el atacă structuralismul şi respinge tendinţa lui Foucault şi Althusser de a privilegia structurile în detrimentul istoriei, numind arheologia, geologie. Lui Foucault îi lipseşte perspectiva istorică: el „înlocuieşte cinematograful cu lanterna magică, mişcarea cu o suită de imobilităţi". Dar Foucault nu ar fi atît un adversar al istoriei, cît mai cu seamă al marxismului: „Este vorba de constituirea unei noi ideologii, ultimul obstacol pe care burghezia îl mai poate ridica în calea lui Marx", Foucault fiind, astfel, interpretat ca „ultimul bastion al burgheziei".

Principalele reviste intelectuale vor întreţine pînă în mai 1968 (!) polemica împotriva cărţii *Les mots et les choses*.

În ianuarie 1967, mensualul sartrian *Les Temps modernes* consacră lucrării lui Foucault două ample articole negative (48 de pagini în total), care nu fac decît să reia ideile din interviul lui Sartre. Sylvie Le Bon (fiica adoptivă a lui Simone de Beauvoir) nu vede în Foucault decît un „pozitivist disperat", care evacuează istoria prin juxtapuneri, în vreme ce Michel Amiot, mai rezervat, vorbeşte de „scepticism istoricist" şi de un „amestec de Spengler şi Heidegger".

În tot acest timp, Foucault stă deoparte. Se retrage, mai întîi (în vara lui '66), acasă, în provincie, unde — le mărturiseşte prietenilor — lucrează cîte şase ore pe zi pentru a răspunde atacurilor provocate de „moartea omului", după care se decide să se intaleze la Tunis, unde pentru prima oară i se propune o catedră de filosofie, nu, ca pînă atunci, de psihologie. Consideră că succesul mediatic al cărţii i-a ocultat receptarea, de unde, poate, şi ariditatea voită a stilului cărţii următoare (*Arheologia cunoaşterii*), ca manifestare a voinţei sale de a rupe cu o astfel de formă, păgubitoare, de succes. Treptat, ia distanţă şi începe să nu mai urmărească decît cu intermitenţă discuţiile suscitate de „moartea omului". La atacurile lansate de revista *Les Temps modernes*, de exemplu, nu mai răspunde public, ci privat, scriindu-i lui M. Amiot („Am renunţat să adaug cărţii o prefaţă metodologică putînd să-i servească drept mod de întrebuinţare. [...] Vrînd să eliberez istoria — măcar pe aceea a ideilor — de o schemă peste măsură de uzată, în care se discută în termeni de influenţă, avans, întîrziere, descoperire, priză de conştiinţă etc., am încercat să definesc ansamblul transformărilor ce servesc

drept regulă unei discontinuități empirice"). În plină ambiguitate, atras, parcă, de obținerea unei victorii — ideatice, deci politice — asupra adversarilor săi pe propriul lor teren, se lasă prins de actualitatea „revoluționară" internațională („Mă pasionează ceea ce se petrece în China"), citește fascinat *Revoluția permanentă* a lui Troțki (ajungînd, în 1968, să se califice drept troțkist) și se lasă implicat în mișcările protestatare ale studenților tunisieni, „politizîndu-se", astfel, departe de Paris, într-un fel de „mai '68" *avant la lettre*, numai al său, pe cont propriu. („Istoria e, totuși, copios de amuzantă. Ești mai puțin singur, dar la fel de liber", afirmă într-o scrisoare.) La Tunis, ține cursuri care se bucură de succes, va reuși să termine, după mai multe abandonuri, *Arheologia cunoașterii*, îi aprofundează, încercînd o evadare din aporiile metodologice „structuraliste" rămase nerezolvate în *Cuvintele și lucrurile*, pe Wittgenstein și pe analiștii englezi („Stil și nivel de analiză pe care le-am căutat, bîjbîind, toată iarna"; „Analiștii englezi îmi dau satisfacție; ei lasă să se întrevadă cum se poate face o analiză ne-lingvistică a enunțurilor. Cum pot fi enunțurile tratate în modul lor de funcționare, în aceea și față de ceea ce funcționează ele, ei nu arată. Aceasta este direcția în care ar trebui, probabil, căutat"). Dar, mai ales, îl citește și recitește pe Nietzsche, începînd să înțeleagă — așa cum mărturisește într-o scrisoare — ce anume l-a făcut să se simtă întotdeauna fascinat de gînditorul german: existența unei „analize a voinței de a cunoaște în civilizatia europeană, lăsată dintotdeauna deoparte în favoarea unei analize a voinței de putere". *Pouvoir-savoir*, binomul care începe, deja, să mijească în gîndirea lui Foucault...

În octombrie 1967, are loc premiera filmului *La Chinoise*, de Jean-Luc Godard, în care, la un moment dat, o studentă maoistă azvîrle cu roșii într-un exemplar din *Les mots et les choses*, cartea devenită, prin manipulare mediatică, simbolul negării omului, a istoriei și, prin urmare, a revoluției în însăși posibilitatea sa...

Între timp, la Paris, bătălia în jurul *Cuvintelor și lucrurilor*, mai bine zis canonada împotriva „semnului" abandonat de autor, execuția la care cartea este supusă sînt în toi. În periodicul *Cahiers du communisme*, Jacques Milhau și Jeannette Colombel (care, tîrziu, la zece ani după moartea lui Foucault, va încerca o „împăcare" cu acesta: *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Odile Jacob, 1994) nu văd în *Cuvintele și lucrurile* și în autorul ei decît ideologie neo-nietzscheană, interese de clasă, relativism, „ideologie a disperării", iar în spatele (mereu în spatele!) structuralismului și „tehnocrației" — gaullism și „americanism"; pe scurt, o apologie a capitalismului. „Foucault izbutise să provoace

ostilitatea unei mari coaliții de sartrieni, de marxiști și de catolici umaniști" (David Macey, *op.cit.*, p. 195).

În absența lui Foucault, care se abține, pentru moment, să răspundă, coboară în scenă, cu prestigiul său științific, Georges Canguilhem: „Umaniști din toate partidele, uniți-vă!", le strigă el în față, deconspirîndu-i.

În mai 1967, mensualul *Esprit* consacră un număr special „Structuralismului, ideologie și metodă", în care, „împotriva gîndirii reci a sistemului ce se edifică mai presus de orice subiect individual sau colectiv", Jean-Marie Domenach, directorul publicației, îi adresează lui Foucault unsprezece întrebări, dintre care acesta nu va răspunde decît la ultima, referitoare la „posibilitatea unei intervenții politice pornind de la o concepție a discontinuității și constrîngerii", la contradicția — aflată în inima concepției metodologice a *Cuvintelor și lucrurilor* — dintre *sistem* și *violență*, împietrire și mișcare. Domenach a țintit just. Răspunsul lui Foucault va apărea — altă ironie a istoriei — tocmai în mai 1968. În el, Foucault oferă la un moment dat o definiție a ceea ce ar trebui să fie „politica progresistă": „O politică progresistă este o politică ce recunoaște condițiile istorice și regulile specifice ale unei practici, acolo unde alte politici nu văd decît necesități ideale, determinări univoce sau jocul liber al inițiativelor individuale. O politică progresistă este o politică ce definește printr-o practică posibilitățile de transformare și jocul de dependențe dintre aceste transformări, acolo unde alte politici se încred în abstracția uniformă a schimbării sau în intervenția taumaturgică a geniului".

În martie 1968, sub titlul, foarte mediatic, *„Foucault répond à Sartre"*, *La Quinzaine littéraire* publică un interviu luat filosofului de Jean-Pierre Elkabbach, interviu în care Foucault îi „răspunde", într-adevăr, marelui pontif în primul rînd prin tonul întrebuințat: deferent, distant, neîncrîncenat, dar cu atît mai ironic: „Sartre este un om care are o operă — literară, filosofică, politică — mult prea importantă de împlinit pentru ca să fi avut răgazul de a parcurge cartea mea. Nu a parcurs-o. De aceea, ceea ce spune despre ea nu mi se pare a fi deosebit de pertinent".

Lui Maurice Clavel, care, în paginile săptămînalului *Le Nouvel Observateur*, îl declarase „Kant al vremurilor noastre", Foucault îi răspunde prin curier privat: „Tot ceea ce spuneți despre efortul meu de a ocoli nu numai figura «umanistă», ci și întregul cîmp structural este perfect adevărat; însă sarcina mi s-a părut atît de mare, cerea o dezrădăcinare atît de completă, încît nu am dus-o pînă la capăt, nu am formulat-o așa cum ar fi trebuit și, în ultimul moment, mi-am acoperit ochii".

În februarie 1968, periodicul comunist *La Pensée* intră și el în joc, publicînd trei discuții pe marginea *Cuvintelor și lucrurilor*, atrăgîndu-și un răspuns violent din partea lui Foucault.

În timp ce Foucault continuă să se afle în Tunisia, unde și-a trăit, cu anticipație, propriul „mai '68", pe cel adevărat „ratîndu-l" sau abținîndu-se să-l parcurgă, și „nietzscheanizează" existențial, mediteranean („Voiam să am cu marea o relație nemijlocită, absolută, în afara civilizației"), practicînd „stilizarea vieții" și cultura „păgînă", sportiv-ascetică, a trupului, la Paris are loc ocuparea Sorbonei de către studenți, urmată de o grevă generală. Maurice Clavel (*Ce que je crois*, Grasset, 1975), exaltat, își va aminti: „Cînd am ajuns la Paris, pe 3 mai, am cumpărat ziarele în Gare de Lyon și am citit titlurile de-o șchioapă despre prima revoltă studențească, i-am spus soției mele, cu un calm, pare-se, straniu: «În sfîrșit, am ajuns»... «Unde?», m-a întrebat ea. «În plin Foucault...» Căci nu fuseseră, oare, *Cuvintele și lucrurile* formidabila prevestire a cataclismului geologic al culturii noastre umaniste ce avea să se producă îm mai '68? [...] Crezuse, oare, cineva că Moartea Omului avea să se petreacă doar între Seuil („Prag") și Minuit („Miezul nopții"), mă refer la edituri?..."

E o interpretare... Personal, înclin să-i las metaforei „morții omului" regimul care-i e propriu, singurul convenabil, și să n-o literalizez abuziv, reducționist, așa cum au făcut, de fiecare dată interesat, nu puțini dintre comentatorii de ieri și de azi ai *Cuvintelor și lucrurilor*. Cartea lui Foucault este, înainte de toate, o analiză istorico-filosofică, nu un manifest, cu toate accentele ei liric-profetice, mai mult sau mai puțin jucate. Mai '68 a „aparținut", *în imediat*, mai degrabă lui Sartre decît lui Foucault. Sau, mai precis, Sartre — și Partidul Comunist Francez — au încercat să-și anexeze acest eveniment, s-au grăbit să-i imprime propriul lor *sens*, evenimentul, însă, *pe termen lung*, scăpîndu-le, debordînd teleologia îngustă impusă de ei. Căci tendința generală care, în parte, a produs, dar și în mijlocul căreia, cu o forță de dezvăluire și de provocare, de precipitare a Istoriei cu totul ieșită din comun, a nimerit *Cuvintele și lucrurile* era, în Vest ca și în Est, aceea a „sufocării din față a oricărei culturi de stînga ne-marxiste" (D. Macey, *op.cit.*, p. 196). Treptat, mulți intelectuali de stînga, unii chiar din imediata apropiere a Partidului Comunist, se vor apropia de Foucault, migrație petrecută, după opinia mea, exact în sensul Istoriei. „Ceea ce s-a petrecut în Franța, și, cred, și în alte țări, este, în același timp, teribil de interesant și teribil de ambiguu; și ambiguu pentru că interesant: este vorba de mișcări care, pe de o parte, se revendicau foarte adesea, și foarte puternic, de la marxism, dar care, în același

timp, exercitau față de marxismul peste măsură de dogmatic al partidelor și al instituțiilor o critică violentă. Iar jocul care a putut, într-adevăr, să existe între o anumită formă de gîndire nemarxistă și aceste referințe marxiste a constituit spațiul în care s-au dezvoltat mișcările studențești, care au dus uneori pînă la paroxism discursul revoluționar marxist, dar care, în același timp, au fost de multe ori însuflețite de o violență antidogmatică ce contrazicea acest tip de discurs", va spune, mult mai tîrziu, în 1983, (*„Structuralism and Post-Structuralism"*/„Structuralism și poststructuralism", convorbire cu G. Raulet, în *Telos*, primăvara 1983, și în *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 432 și 435).

În 1969, Foucault va publica *Arheologia cunoașterii*, scrisă timp de doi ani departe de Paris, la Tunis, unde, la marginea mării, el va experimenta libertatea, creația de sine și angajarea politică nedogmatică. Cartea poate fi considerată o versiune lărgită a răspunsurilor la întrebările puse de două reviste serioase (*Esprit* și *Cahiers pour l'analyse*), dar și o încercare de soluționare a problemelor metodologice inerente proiectului „arheologic" (anunțată fiind de o notă din prefața la *Cuvintele și lucrurile*).

Citită azi și aici, cartea lui Foucault, deopotrivă prinsă în Istorie și „autoare" de Istorie, va fi scutită, sper, de indignările „umanist"-ideologice de care a avut parte la apariție, dar și mult timp după aceea. Nu sînt, însă, prea optimist. „Noaptea" istorică prin care a trecut cultura română, marginalizarea și întîrzierea în care a fost ea împinsă nu se arată a fi fost un „sfetnic" prea bun. Căci singurul avantaj al neparticipării la marile dispute teoretico-politice contemporane tocmai acesta ar putea fi: libertatea de judecată, privilegiu al posturii (impuse) de „spectatori". Ar fi tragic — și peste măsură de caraghios — să nu facem, acum, altceva decît să continuăm, „inocenți", pozițiile celor pe care îi denunțăm, îndeobște, ca „dușmani". Ca și necunoașterea legii, necunoașterea istoriei nu este o scuză. Tocmai de aceea m-am și încumetat la alcătuirea paginilor de față. Lectura *Cuvintelor și lucrurilor* poate fi și un test de actualitate: pentru autor și ideile lui, dar și pentru noi, cititorii săi „întîrziați".

BOGDAN GHIU

Cuprins

Studiu introductiv de MIRCEA MARTIN
UN DECOLONIZATOR DE SPIRITE..... 5

PREFAȚĂ..... 33

PARTEA ÎNTÎI

Capitolul I – ÎNSOȚITOARELE..... 44

Capitolul II – PROZA LUMII..... 58
I. Cele patru similitudini, p. 58. – II. Signaturile, p. 67. – II. Limitele lumii, p. 72. – IV. Scriitura lucrurilor, p. 76. – V. Ființa limbajului, p. 84.

Capitolul III – A REPREZENTA..... 88
I. Don Quijote, p. 88. – II. Ordinea, p. 92. – III. Reprezentarea semnului, p. 100. – IV. Reprezentarea dublată, p. 106. – V. Imaginația asemănării, p. 110. – VI. „Mathesis" și „taxinomia", p. 115.

Capitolul IV – A VORBI..... 121
I. Critică și comentariu, p. 121. – II. Gramatica generală, p. 125. – III. Teoria verbului, p. 137. – IV. Articularea, p. 142. – V. Desemnarea, p. 150. – VI. Derivarea, p. 157. – VII. Patrulaterul limbajului, p. 162.

Capitolul V – A CLASIFICA..... 168
I. Ce spun istoricii, p. 168. – II. Istoria naturală, p. 171. – II. Structura, p. 175. – IV. Caracterul, p. 182. – V. *Continuum* și catastrofă, p. 189. – VI. Monștri și fosile, p. 195. – VII. Discursul naturii, p. 202.

Capitolul VI – A SCHIMBA..... 209
I. Analiza bogățiilor, p. 209. – II. Monedă și preț, p. 212. – II. Mercantilismul, p. 217. – IV. Gajul și prețul, p. 225. – V. Formarea valorii, p. 235. – VI. Utilitatea, p. 242. – VII. Tablou general, p. 247. – VIII. Dorința și reprezentarea, p. 254.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA A DOUA

Capitolul VII — LIMITELE REPREZENTĂRII 260
I. Vremea istoriei, p. 260. – II. Măsura muncii, p. 265. – III. Organizarea fiinţelor, p. 271. – IV. Flexiunea cuvintelor, p. 278. – V. Ideologie şi critică, p. 282. – VI. Sintezele obiective, p. 290.

Capitolul VIII — MUNCĂ, VIAŢĂ, LIMBAJ 297
I. Noile empiricităţi, p. 297. – II. Ricardo, p. 300. – III. Cuvier, p. 312. – IV. Bopp, p. 331. – V. Limbajul devenit obiect, p. 348.

Capitolul IX — OMUL ŞI DUBLURILE SALE 356
I. Reîntoarcerea limbajului, p. 356. – II. Locul Regelui, p. 361. – III. Analitica finitudinii, p. 366. – IV. Empiricul şi transcendentalul, p. 373. – V. Cogito-ul şi negînditul, p. 378. – VI. Retragerea şi reîntoarcerea originii, p. 385. – VII. Discursul şi fiinţa omului, p. 393. – VIII. Somnul antropologic, p.399.

Capitolul X — ŞTIINŢELE UMANE 402
I. Triedrul cunoaşterilor, p. 402. – II. Forma ştiinţelor umane, p. 407. – III. Cele trei modele, p. 415. – IV. Istoria, p. 428. – V. Psihanaliză, etnologie, p. 436. – VI., p. 451.

Dosar de BOGDAN GHIU
„FUNCŢIA" FOUCAULT
(un avertisment „la sfîrşitul lecturii") 452

BCU IAŞI / CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY

Editura UNIVERS vă propune:

1. JOHN FOWLES
Daniel Martin
Seria de autor „JF"
5500 lei

2. JOHN FOWLES
Turnul de abanos
Seria de autor „JF"
4000 lei

3. JOHN FOWLES
Iubita locotenentului francez
Seria de autor „JF"
12000 lei

4. NOVALIS
Între veghe şi vis – Fragmente romantice
6500 lei

5. ANDREI CODRESCU
Dispariţia lui „Afară"- Un manifest al evadării
„Recuperări – Eseişti români din exil"
4000 lei

6. LEV TOLSTOI
Anna Karenina, vol. I-II
13500 lei

7. ROBERT MUSIL
Omul fără însuşiri
vol. I-III
„Clasici ai Literaturii Moderne"
22000 lei

8. ROBERT MUSIL
Omul fără însuşiri
vol. IV-V
„Clasici ai Literaturii Moderne"
14000 lei

9. EMMANUEL ROBLÈS
Vânarea licornei
4000 lei

10. EUGEN IONESCU
Ucigaş fără simbrie
Teatru, vol. II
„Ediţie de opere"
5500 lei

11. KAREL ČAPEK
Fabrica de absolut
Colecţia „S.F."
3200 lei

12. ARTHUR HAILEY
Ştirile de seară
9000 lei

13. OSCAR WILDE
Portretul lui Dorian Gray
5500 lei

14. KLAUS HEITMANN
Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german: 1785-1918
„Spectrum"
6000 lei

15. HERTA MÜLLER
Încă de pe atunci vulpea era vânătorul
3600 lei

16. A. P. CEHOV
Criză de nervi. Stepa. O poveste banală şi alte povestiri
Opere, vol. IV
„Ediţie de opere"
11000 lei

17. KNUT HAMSUN
Foamea
Seria de autor „KH"
3500 lei

18. KNUT HAMSUN
Pan • Victoria
Seria de autor „KH"
7900 lei

19. MICHEL TOURNIER
Meteorii
Seria de autor „MT"
9000 lei

20. MICHEL TOURNIER
Regele Arinilor
Seria de autor „MT"
7900 lei

21. TORGNY LINDGREN
Batşeba
3600 lei

22. MATEI CĂLINESCU
Cinci feţe ale modernităţii
„Recuperări – Eseişti români din exil"
6800 lei

23. AGNETA PLEIJEL
Goana după vînt
4500 lei

24. JENNIFER JOHNSTON
Pomul de Crăciun. Sălaşul nălucilor
5500 lei

25. GÖRAN TUNSTRÖM
Oratoriul de Crăciun
„Romanul Secolului XX"
6000 lei

26. WITOLD GOMBROWICZ
Ferdydurke
„Clasici ai Literaturii Moderne"
5000 lei

27. CHRISTOPH RANSMAYR
Ultima lume
„Romanul Secolului XX"
4500 lei

28. APULEIUS
Metamorfoze sau Măgarul de aur
„Clasicii Literaturii Universale"
6000 lei

29. ANNE TYLER
Turist de ocazie
„Romanul Secolului XX"
6900 lei

30. LEON DE WINTER
Savantul şi traficanţii
„Romanul Secolului XX"
6000 lei

31. JOHN LE CARRÉ
Premiantul
„ARGUS – Romanul de spionaj"
Seria de autor „JLC"
10000 lei

32. JOHN LE CARRÉ
Spionul care venea din frig
„ARGUS – Romanul de spionaj"
Seria de autor „JLC"
5500 lei

33. FRANÇOISE GIROUD
Capriciul
4400 lei

34. CINGHIZ AITMATOV
O zi mai lungă decît veacul
„Romanul Secolului XX"
7900 lei

35. WILLIAM GASS
Norocul lui Omensetter
„Romanul Secolului XX"
7600 lei

36. MIHAIL BULGAKOV
Garda albă
„Clasici ai Literaturii Moderne"
7000 lei

37. PAUL BOWLES
Cerul ocrotitor
„Romanul Secolului XX"
6000 lei

38. TRISTAN TZARA
Omul aproximativ
Şapte manifeste Dada şi Lampisterii
6500 lei

39. DANILO KIŠ
Enciclopedia morţilor
3300 lei

40. ŞT. M. ILINCA, FLORIN IONIŢĂ
Limba română. Îndrumar al candidatului la examenul de admitere în liceu/facultate.
„Schola-UNIVERS"
7800 lei

41. ARISTIŢA NEGREANU
Dicţionar de expresii francez-român
„Nomina-UNIVERS"
8800 lei

42. E. L. DOCTOROW
Billy Bathgate
„Romanul Secolului XX"
7900 lei

43. OLIVIA MANNING
Trilogia Balcanică
Marea şansă (I)
8000 lei

44. ERNESTO SÁBATO
Tunelul
Seria de autor „ES"
4600 lei

Cititorii interesaţi pot comanda şi vor primi cărţile cu maximum de rapiditate, prin poştă contra ramburs, beneficiind de plata taxelor poştale. În plus, se acordă reduceri de:

10% pentru 2 cărţi;

15% pentru 3 sau mai multe cărţi şi, totodată, titlul de membru al Clubului Cărţii UNIVERS.

Cărţile mai pot fi procurate şi direct, de la sediul Editurii:

EDITURA **UNIVERS**
Piaţa Presei Libere nr.1 BUCUREŞTI, 79739
tel. 222.66.29; 617.55.25; fax: 222.56.52
(Casa Presei Libere, Corp central, etaj 7, camera 769)

BCU BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

ÎN ATENȚIA
librarilor și vînzătorilor cu amănuntul

Contravaloarea timbrului literar
imprimată pe cărțile Editurii UNIVERS
se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România
nr. 45101032, deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.

Tehnoredactor: ELENA DINULESCU

Bun de tipar: 13 mai 1996
Coli de tipar: 29,5

Tehnoredactare computerizată

„UNIVERS INFORMATIC"

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY